کتابخانه
مجلس شورای
اسلامی

شرح الهدایة
ش ر ح ملاصدرا
موضوع: حکمت
۱۲۷
۱۳۳

بازدید شد
۱۳۸۱

کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی
جمهوری اسلامی ایران
شمارهٔ ثبت کتاب ۱۲۷
کتاب شرح الهدایة
مؤلف ش ر ح ملاصدرا
مترجم
شمارهٔ قفسه ۱۳۳

بازدید شد
۱۳۸۱

شرح الهدایة
ع رج ملاصدرا
موضوع. حکمت
۱۲۷
۱۳۳

بازدید شد
۱۳۸۱

کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی
جمهوری اسلامی ایران
کتاب شرح الهدایة
مؤلف ع رج ملاصدرا
مترجم
شمارهٔ قفسه ۱۳۳
شماره ثبت کتاب
۱۲۷

بازدید شد

١٨

شرح هداية اصول فقه

قوله عليهم الصلوة والسلام ولينشفا اي رحمة الله العامة التي وسعت كل شيء ذاته ثناء الله الرحمن الرحيم

بها على كل من شاء من عباده خاصة مختصة عليهم صلوات الله لا احد اليهم الا وبالذات وبتوسطهم

ووساطتهم يصل الى سائر المخلوقات في البدو والاولى او الرحمة التي هي ضد النقمة

بها المتقون بالطاعات والعبادات عامة شاملة لاحوال الشيعة عليهم السلام

في يوم المعاد والاخرة بل هم نفس الرحمة التي كتب الله على نفسه الرحمة

كلها فان المخلوقات كلها من الاولين والاخرين من فروع هذه الشجرة الطوبى

التي نفس الله اصلها ثابت في بيت الفاطمة الزهراء الله لان بذراتهما اسم الله عز وجل

ووجوهها في بيوت المؤمنين بالايمان العام شامل لكل الموجودات قال الله تعالى

خطابا لحبيبه وما ارسلناك الا رحمة للعالمين فافهم ان كنت اهلا لفهمه

قوله ولهم الحمد والدعاء

اي حمد الله سبحانه الذي حمد الله به نفسه وذاته ووصف به عز وجل الذي لا يكون كذلك

ويكون خالصا لوجه الله تعالى خاص ومختص بهم لا شريك لهم في هذا الوصف

هذا الحمد الذي حقيقة ما عرف نفس النبي صلى الله عليه وآله في قضية حوزة علي بن ابي طالب الذي

هو يد الله الغالب وغالب كل غالب في يوم قيام الساعة ويده يد الله الذي هو

حقيقة الحمد الذي حمد الله سبحانه نفسه به امام الائمة امير المؤمنين وعلم المتقين قائدا

داعيا الى باب الجنة قائد صفوف المسلمين حاملا لواء الى يوم الدين كما انه كان

صاحب لواء محمد في الغزوات الدينية في البدر الكبرى ويوم الاحد ويوم حنين

وفتح الخيبر وسائر الحروب التي وقعت في عصر النبي صلى الله عليه وآله والفتوحات التي انفتحت

بيد المولى علي باذن الله تبارك وتعالى فافهم حق فهمك

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله مخرج العقل الفعال ٭ ومبلغ النفس الى الكمال ٭ معلق الصور بالمواد ٭ ومؤلف النسب
بين الاعداد والابعاد ٭ ومحرك الفلك لا الى جهة من المركز واليه ٭ بل عليه ٭ ومكون
الكائنات من تعانق الامهات ٭ له المجد والبقاء في البدء والرجعى ٭ ومنه الجود والعطاء في
الاخرة والاولى ٭ واسئله ان يصلي على من خص باعباء الرسالة ٭ وسائس الامم
الى سبيل مجده والهداة المتحلين بالاخلاق المرضية ٭ المتخلين عن الادناس البشرية ٭ عليهم الصلوة واتم الثنا
ولهم الحمد والثنا ٭ وبعد فيقول الفقير الى الله الغني محمد بن ابراهيم الشهير بالصدر الشيرازي
عفي عنهما ٭ لما طابقت القوانين الحكمية ٭ والاصول الدينية ٭ على ان اجل الرغائب والطلبات
وافضل الوسائل الى اسنى الدرجات ٭ تكميل القوة النظرية ٭ بتحصيل العلوم الحقيقية
وتمتين القواعد اليقينية اذ هي اشرف ما يتأتى اليه النفوس الانسانية ٭ كي تنتقع بذلك العقول
الهيولانية ٭ ويهاجر الانسان فانيا على الاشباه والاقران ٭ سالكا سبيل العرفان عن تخبس
في حجب الحدثان وظلمات العمى والحرمان ٭ صرفت شطرا من عمري في تحصيلها ٭ وبرهة من
دهري في البحث عن اجمالها وتفصيلها ٭ وكنت شديد الاشتغال من سالف الاوان بتبيينها
كثير التوجه من اول الريعان الى تفتيشها حتى ظهر لي مساعي من تقدمني من علماء الاعصار
ووصلت الى غاية افكار من سبقني من حكماء الادوار فرقمت ما سمحت به قريحتي القريحة
اثناء مطالعتها من الرد والاحكام وجادت به فكرتي الجريحة حين التشغل بمباحثها من
النقض والابرام ارقاما متشتتة في اوراق متفرقة ولم يتيسر النظم والترصيف والجمع و
التاليف لتشتت الحال وتفرق البال وعدم مساعدة الزمان ومعاندة اهل الدوران
ولما كثر التماس بعض المترددين الى المشتغلين بقراءة الهداية للحكيم الكامل والنحرير الفاضل
اثير الدين مفضل الابهري لدي ان اكتب لها شرحا جامعا لشتات ما استفدته من اساتيد
الحكماء وتنبيهاتهم واستنبطته من ايماضات الفلاسفة وتلويحاتهم مضيفا الى ذلك ما
تحدست به والهمت الهاما وتاييدا من الله وملكوته شرعت فيه اجابة لملتمسه واقامة

مجتهدا في كشف المطالب والمعاني جاهدا بتوضيح المقاصد والمباني حائدا عن طريقة الجاهلين
الذين يجمدون ظواهر الالفاظ ولا يرومون بواطن المعاني ومن استيقظ عين غفلته من
رقدة الغفلات وسنة التقليدات بالتعمق في هذا الكتاب الى طريق الرشاد وسنن
الصواب ويرى لطائف افكار لا تكاد توجد في مطاوي الكتب الكبار ودقائق اسرار لا يشير
اليها الحكماء في الاعصار والمسئول ممن جبلت سريرته على العدالة والانصاف والمأمول ممن
تجنب بجبلته الغريزية من الجحود والاعتساف ان يصحح مواضع الخطأ والخلل ويصلح مواقع
القصور والزلل بشريطة المهارة والتفطن الفائق مع الامعان والفحص اللائق ولنبدأ
قبل ان نبتدي في المقصود بتعريف الحكمة وبيان اقسامها مستعينين بواهب العقل و
مفيض الوجود فاعلم ان الحكمة صناعة نظرية تستفاد بها كيفية ما عليه الوجود في نفسه و
ما عليه الواجب من حيث اكتساب النظريات واقتناء الملكات لتستكمل النفس وتصير عالما
معقولا مضاهيا للعالم الموجود فتستعد بذلك للسعادة القصوى وذلك بحسب الطاقة
البشرية فهي تنقسم على قسمين الاول هو النظرية ومثاله علمنا بان العالم محدث وان لصانعه
قديما قادرا عالما وان السماء كرة وان النفس باقية والثاني هو الحكمة العملية ومثاله العلم
بانه كيف يمكن اكتساب الملكات الفاضلة النفسانية وازالة الملكات الرذيلة النفسانية
وكيف يمكن ازالة المرض وتحصيل الصحة فكل واحد من هذين علم الا ان الاول علم بشيء لا
تاثير لها البتة فيه بل المقصود من معرفته نفس تلك المعرفة فقط والثاني علم بشيء يكون المطلوب
من تحصيل العلم به ادخاله في الوجود او منعه من الوجود والحكمة النظرية اشرف من الحكمة
العملية لان كل ما يعلم ليعمل كان العلم فيه وسيلة والعمل مقصودا والوسيلة في كل شيء
اخس من المقصود فالعلم بالاعمال يكون ادون منزلة من تلك الاعمال ولا شك ان الاعمال
ادون منزلة من المعارف الالهية والجلايا القدسية وذلك يدل على ان الحكمة العملية
ادون منزلة من الحكمة النظرية بكثير وايضا فان ما يستكمل به القوة النظرية وهو الحكمة
النظرية ينبغي ان يكون اشرف من ما يستكمل به القوة العملية وهو الحكمة العملية لانها هي
الجنبة العالية من النفس وهذه هي الجنبة السافلة منها ولذلك تدوم الاولى بدوامها بخلاف

الثانية فانها قد تزول عنها بالكلية والكلام الالهي الحق بحصر الكمالات الانسانية
في هاتين المرتبتين ثم لما قسمت الامور الى ما لا يتعلق باعمالنا وسموا العلم المتعلق به الحكمة
النظرية التي غايتها استكمال القوة النظرية من النفس بحصول العلم التصوري والتصديقي
بامور ليس تعلق بكيفية عمل او كيفية مبدء عمل من حيث هو مبدء عمل لحصول العقل
الفعلي والى ما يتعلق باعمالنا وسموا العلم المتعلق به الحكمة العملية التي غايتها استكمال
القوة العملية بالاخلاق بعد ما يتكمل القوة النظرية بالعلم التصوري والتصديقي
بامور تتعلق بكيفية عمل وكيفية مبدء عمل من حيث هو كذلك قسموا الحكمة النظرية بثلثة
اقسام منها ما يتعلق بامور غير مادية مستغنية القوام في نحوي الوجود العيني والذهني
عن اشتراط المادة كالاله الحق والعقول الفعالة والاقسام الاولية للموجود كالواجب و
الممكن والواحد والكثير والعلة والمعلول والكلي والجزئي وغير ذلك فان خالط شيء منها المواد
الجسمانية فلا يكون على سبيل الافتقار والوجوب وسموا هذا القسم العلم الاعلى لانه العلم
العلم الكلي المشتمل على تقاسيم الوجود المسمى بالفلسفة الاولى اي التشبه بالاله علما وعملا و
لما كان الاتصاف بهذا العلم موجبا لهذا التشبه اطلق عليه الفلسفة ووجه كونه اولى
تقدمه على ساير العلوم ومنه الالهي الذي هو فن المفارقات المسمى باثولوجيا اي معرفة
الربوبية وموضوع هذين الفنين اعم الاشياء وهو الموجود المطلق من حيث هو هو ومنها
ما يتعلق بامور مادية وان كان الوهم يجردها تجريدا ما ولا يحتاج في فرضها موجودة الى
خصوص مادة واستعداد ويسمى الحكمة الوسطى والعلم الرياضي والتعليمي كالتربيع والتثليث
والتدوير والكروية والمخروطية والعدد وخواصه فانها امور تفتقر الى المادة في وجودها
لا في حدودها وانما سمي بالرياضي وبالحكمة الوسطى لان النفس تتاضت به من حيث تنتقل
عما يدركه الحس الى ما يجرده الذهن عن المحسوس بالكلية فهو واسطة الحالين بحسب
اصلاه هو العلم الالهي وعلوم التعاليم اربعة لان موضوعها الكم وهو اما متصل او منفصل
والمتصل اما متحرك او ساكن فالمتحرك هو الهيئة والساكن هو الهندسة والمنفصل اما ان
يكون له نسبة تاليفية او لا يكون فالاول هو الموسيقي والثاني هو الحساب ومنها ما

يتعلق بامور مادية لا تتوهم مجردة ومع عدم تجردها لا يستغني في فرض وجودها
عن التعين وخصوص الاستعداد فالانسان مثلا لا يمكن ان يفهم او يتصور الا
في لحم وعظم والفطوسة لا في الانف بخلاف التقعير وهذا هو العلم الطبيعي وموضوعه
جسم العالم من حيث انه مبدء حركة او سكون هذا هو التقسيم المشهور وقد فرق الشيخ الالهي
صاحب الاشراق قدس الله نفسه بين الحساب والهندسة بان موضوع الحساب العدد
وهو من الاقسام الاولية للموجود لان الموجود بما هو موجود صالح لان يوصف بوحدة او
كثرة من غير ان يصير رياضيا او طبيعيا فكون الموجود ذا عدد لا يحتاج الى مادة من حيث
هو ذو عدد لا في الوهم ولا في العين فان المفارقات ذوات عدد وموضوع الهندسة
المقدار ولا يقع في الاعيان الا في مادة فعلى هذا فارق الحساب الهندسة بما ذكره فيجب
بناء على التقسيم المشهور دخوله في ضابطة العلم الكلي مع انه من اقسام الرياضي فلو اشترط
في العلم الاعلى عدم التخالط بالكلية خرج منه كثير من تقاسيم الوجود وان ترك على صحة التجرد
دخل موضوع الحساب فيه فتمام التقسيم المشهور لا يجود ان يقسم العلوم الى ما موضوعه
نفس الوجود والى ما ليس موضوعه نفس الوجود فالاول العلم الاعلى والذي ليس موضوعه
نفس الوجود اما ان يشترط في فرض وقوعه صلوح مادة مخصصة الاستعداد ام لا فالاول
هو الطبيعي والثاني هو الرياضي وهي طريقة حسنة لا يلزم منها دخول الحساب في الالهي
واما الحكمة العملية التي موضوعها النفس الانسانية من حيث اتصافها بالاخلاق و
الملكات فهي ايضا ثلثة اقسام لان التدابير البشرية والسياسات الانسية لا يخلو اما ان
ان يختص بشخص واحد فقط او لا الاول هي الحكمة التي بها تكون الانسان معيشته
فاضلة وحيوته الاخروية كاملة ويسمى علم الاخلاق والتي لا يختص بشخص واحد بل لا بد فيها
من شركة بها يتم الاجتماع فذلك الاجتماع اما ان يكون بحسب منزل او بحسب مدينة
فالاول يسمى حكمة منزلية والثاني حكمة مدنية ومن جعلها رباعية قسم القسم الثاني
قسمين لان المدنية ينقسم الى ما يتعلق بالملك والسلطنة والى ما يتعلق بالنبوة و
الشريعة وسمي الاول علم السياسة والثاني علم النواميس وقد وقع في الحكمة النظرية

مثل هذا ولا تناقض فيه لدخول احد القسمين في الاخر عند من ثلث القسمة ولافلاطون
كتاب في غاية الجودة واللطافة فيما يتعلق بالشريعة والنبوة يسمى بالنواميس و
لارسطو ايضا كتاب في ذلك ولكل منهما كتاب في سياسات الملك وقد صنف
المعلم الاول كتابا حسنا في تهذيب الاخلاق وصنف من المتاخرين ابو علي بن مسكويه
كتابا جيدا فيه سماه بكتاب الطهارة لخص المحقق الطوسي قدس سره فهذه هي اقسام
الحكمة الاصلية والحق ادخال المنطق في الحكمة وجعلها من اقسام النظرية كما فعله
الشيخ الرئيس كيف ولو اختص موضوع الحكمة بالموجودات العينية لخرج منها العلم بتقاسيم
الوجود من الامور العامة وما اجيب به عنه من ان الامور العامة هناك ليست موضوعات
بل محمولات تثبت للاعيان فلا يخلو من تكلف مستغنى عنه وكذا في جعلها مشتقات
دون المبادي اذ لا فرق بين الموجود بما هو موجود والوجود والممكن بما هو ممكن والامكان
كما نص عليه الشيخ في الشفا وهذا الكتاب مرتب على علوم ثلثة المنطق والطبيعي والالهي
تقديم الاول لكونه علما آليا وتاخير الثالث لكونه علما بما وراء المحسوسات ودأب التعليم
التدريج من المحسوسات الى المعقولات ومن الاسهل الاقرب الى الاصعب الابعد اقتفاء
بالمعلم الاول قبل اعرض المص عن الحكمة الرياضية لابتنائها في الاكثر على الامور الموهومة
كالدوائر الموهومة المبحوث عنها في الهيئة وعن اقسام الحكمة العملية باسرها لان
الشريعة المصطفوية قد قضت الوطر عنها على اكمل وجه واتم تفصيل ورد ذلك بان
كون الامور التي تبتني عليها مسائل علم الهيئة موهومة صرفة غير متحققة الوقوع في
نفس الامر غير مسلم سيما الدوائر والخطوط والنقاط التي تتعين بالحركة كالمناطق والمحاور
والاقطاب وكلام الشيخ الرئيس في عدة مواضع من كتبه صريح في ان هذه الامور كما
توجد في الجسم بسبب القطع كذلك يوجد بالحركة ايضا وكون ادراكها مما يتعلق بآلة
الوهم وله معاونة شديدة فيها لا يوجب كونها غير متحققة في نفس الامر ولا ايضا تقتضي
رفض العلم الذي يبتني عليها مع انه تشتمل على كثير من المنافع منها الاعانة على غيره
من العلوم كالالهي والطبيعي والخلقي على ما ذكره بطلميوس في صدر كتاب المجسطي بل

الغفلة

بل الغفلة عن هذا العلم الشريف الذي يطلع به الانسان على دقايق صنعة ناظم
الوجود ولطائف حكمة خلاق الخير والجود نقص عظيم وآفة شديدة لطالب الحكمة والسعادة
وقد تنازع قدماء الفلاسفة في ترجيح احد من الرياضي والطبيعي على الاخر في الشرف
والفضل فكل قد مال الى طرف بحجج مذكورة في اسفارهم والحق ان حكم الجزم بفضيلة
احدهما مطلقا على الاخر غير سديد بل كل واحد افضل من وجه اما الطبيعي فلوجوه
الاول انه يبحث عن المبدء للحركة والسكون وهو امر جوهري والرياضي يبحث عن الكم و
عوارضه وهو امر عرضي والجوهر والجوهري اشرف من العرض والعرضي والثاني ان القوى
الحالة في الاجسام لها التاثير والعلية والكمية ولواحقها معلولة تابعة للقوى الجسمانية
والمتبوع افضل من التابع والثالث ان الطبيعي في الاغلب يعطي اللم والرياضي يعطي الان
ويعطي اللم افضل والرابع هو ما ذكر من ان الطبيعي موضوعه واحوال موضوعه امور حقيقية
واقعة في الاعيان والحساب والهندسة اكثرها مبني على التوهمات والامر المتحقق الذي
له وجود في نفسه اشرف من الاوهام والخامس ان الطبيعي يشتمل على علم النفس وهي
ام الحكمة واصل الفضائل والنفس هي العادة الماسحة وهي ام الصناعة ومعرفتها اشرف
المباحث بعد اثبات المبدء الاعلى ووحدانيته والجاهل بمعرفتها لا يستحق ان يقع عليه
اسم الحكمة وان اتقن ساير العلوم فالعلم المشتمل على معرفتها افضل من غيره واما الرياضي
فهو اشرف من الطبيعي لوجوه آخر منها انه اقرب الى الامور المجردة عن المواد بالكلية
فهو واسطة الى الالهي فهو افضل ومنها ان الاحوال الوهمية والخيالية غير متناهية
والفسحة هناك لا تقف عند حد فهو افضل مما هو محصور بين الحواس ومنها ان الامور
الرياضية اصفى واطف والذ واتم من الامور المكدرة الجسمانية ومنها قلة التشويش
والغلط في براهينه العددية او الهندسية بخلاف الطبيعي بل الالهي ومن اجل ذلك
قيل ادراك الالهي والطبيعي من جهة ما هو اشبه واحرى لا باليقين اما الاول فلكونه
ما وراء مدركات الحواس بالكلية واستعلائه عن احاطتها به واما الاخر فلتغير
حال العنصر وخفاء حال المحشو بالاغشية على العقل لتسلط الحواس على ادراكها

ولو ذهبت الى احصا فضائل ذلك العلم وما فيه من العجائب والغرائب لادى ذلك
الى تطويل بالغ واما ما ذكره شيخ الاشراق من انه كان في الزمان القديم من شان الصبيان
الاشتغال بالعلوم الرياضية واستدلاله بكلام الحكيم سقراط لما اراد الاشتغال با
العلوم الرياضية في اخر عمره ولم يتيسر له ذلك الهجوم الواقعة التي قبل فيها علة الناجز النظر اني
كنت مشتغلا بافضل العلوم واشرف الصناعات وهي الفلسفة ولم اتفرغ النظر في
الرياضيات لشدة استغراقي بهذا فهذا لا يدل على مفضولية العلوم الرياضية مطلقا
الا عن العلوم الالهية والدليل عليه قوله اذا اطلقنا الفلسفة لا يراد بها الا معرفة
المفارقات والمبادي والابحاث المتعلقة بها ولا شك في افضلية هذه العلوم على
الرياضي وعلى ساير العلوم وكون الصبيان كانوا ينظرون فيه في قديم الايام لا يدل
على خساسته بل هو علم عقلي شريف والخيال فيه معاون له شديدة ولكون الخيال فيه معاونا
والمستولي على الصبيان هو الخيال والوهم فلا جرم كانوا ينظرون فيه ليتمرن اذهانهم
ويتدرب عقولهم على قبول الحق وفهم الصدق ولنقتصر وفاقا لمن سبقنا على شرح
ما سوى المنطق وهو القسمان الاخيران من هذا الكتاب مستعينين بفيض الحق و
ملهم الصواب القسم الثاني في الطبيعيات التي هي احد اقسام الحكمة النظرية وموضوعها
الجسم الطبيعي من حيث اشتماله على قوة التغير وعرفوه بانه جوهر يمكن فيه فرض ابعاد
ثلثة متقاطعة على زوايا قوائم اربع ومعنى الجوهر الذي صيروه جنسا ليس هو الموجود
بما هو موجود مسلوبا عنه الموضوع اذ لو كان هذا المعنى جنسا لكان فصل المقسم مقوما
لحقيقته ومقوما لمهيته من حيث هي بيان ذلك ان الفصل المقسم لا يحتاج اليه الجنس
في تقومه من حيث هو هو لانه خاصة للجنس كما ان الجنس عرض عام له بل في ان يوجد
ويحصل بالفعل فانه كالعلة المفيدة لوجود الجنس لا لتقومه باعتبار بعض الملاحظات
التفصيلية التي للعقل فاذا كان مهية الجنس هو الموجود بما هو موجود مع قيد عدمي
هو سلب الموضوع لكان فصله الذي يحصل وجوده يقوم ماهيته اذ ماهيته الوجود لا
وايضا الزم من انعدام شيء من افراد هذا المعنى انقلاب الحقيقة ولكانت افراد الجواهر

كلها واجبة الوجود تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ولا ايضا الشيء الموجود بالفعل
يصلح ان يكون عنوانا للحقيقة الجنسية حتى احتيج في عدم صدقه على الواجب الى
تخصيص الشيء بالممكن كما في الحواشي القديمة والا لكان كل من علم ان شيئا هو في نفسه جوهر
علم انه موجود ولما امكن تعقل شيء من الانواع الجوهرية فان العلم هو المكتسب
من صورة شيء مجردة عن مادته فصورة الجوهر جوهر كما ان صورة الاعراض اعراض
بناء على انحفاظ المهيات في انحاء الوجودات ومهية الجوهر ليست في العقل بالصفة
المذكورة بل هي موجودة فيه لا كجزء منه فاذن معنى الجوهر الذي يصلح للجنسية هو ما
يعبر بانه الشيء والمهية اذا صادت مهيته موجودة في الخارج كان وجودها الخارجي
لا في موضوع وهذا المعنى ثابت له سواء وجد في العقل او في الاعيان وليس اذا كان
في العقل فقد بطل ان يكون مهيته في الاعيان ليست في موضوع بل المعقول من الجوهر
جوهر لانه موجود لا في موضوع بالمعنى المذكور اي مهيته اذا وجدت في الخارج يكون
لا في موضوع كالمغناطيس الذي في الكف لا يقدح عدم جذبه للحديد بالفعل في
كونه جذابا للحديد اذا صادفه الحديد ففي قوته جذب الحديد سواء وجد في الكف
او في خارج الكف وحمل الجوهر بهذا المعنى على الانواع التي تندرج تحته يكون لذواتها
لا لعلة كما هو شان الذاتيات من انها لا تعلل واما حمل كونها موجودة بالفعل الذي
هو جزء من كونها موجودة بالفعل لا في موضوع عليها فلا محالة يكون بسبب لان
حقايقها امكانية لا يكون موجودة الا بسبب كيف واذا لم يكن حمل الموجود بالفعل
على ما تحته من الاجناس العوالي التي هي المقولات العشر الا بسبب لا لحمل الجنس الذي
لا يعلل فلم يصر باضافة معنى سلبي اليه جنسا للشيء والا لصار باضافة معنى ايجابي
اليه وهو قولنا في الموضوع جنسا للاعراض بل هذا اولى وهو خلاف ما تقرر في
مدارك الحكماء وقد علم بما ذكرنا ان مفهوم العرض اعم من مقولة الجوهر باعتبار
الوجود الذهني لان الجوهر الذهني يصدق عليه انه موجود بالفعل في موضوع و
يصدق عليه ان وجوده العيني لا يكون في موضوع فهو جوهر بحسب ماهيته وعرض

باعتبار وجوده في الذهن ولا منافاة بينهما انما المنافاة بين مقولات العرض وكذا بينها وبين مقولة الجوهر في صدقها بالذات على شيء فمفهوم العرض انما يعرض لجميع المقولات في الذهن والتسع منها في الخارج واما ما اورد من انه على تقدير كون الصورة العقلية جوهرا او عرضا يلزم كونها جوهرا او كيفا فيندرج تحت مقولتين لصدق عدم اقتضاء القسمة والنسبة عليها فمندفع بان ان اريد بالكيف ماهية حقها ان يكون في حقيقتها بحيث لو وجدت في الاعيان كانت في موضوع وغير مقتضية للقسمة والنسبة فهو بهذا المعنى جنس من عوالي الاجناس كما ان الجوهر بالمعنى المحقق جنس عال فهما باعتبار هذين المعنيين جنسان متباينان لا يصدقان على شيء في شيء من الظروف وهكذا قياس باقي المقولات وان اريد منه عرض لا يكون بالفعل مقتضيا للقسمة والنسبة فهو بهذا المعنى عرض عام لمقولة الكيف ولغيرها في الذهن على نحو ما مر في معنى العرض فلا تمانع بهذا الاعتبار بينه وبين الجوهر ولا يلزم اندراج الصورة العقلية تحت مقولتين هذا تقرير كلامهم على وجه يطابق مرامهم واعلم انه ليس معنى قولهم كليات الجواهر جواهر ان الكلي من الجوهر الذي في الذهن وله محل مستغن عنه هو الذهن فانه قد تزول عنه صور الجواهر وتعود اليه يكون بحيث توجد تارة في الخارج لا في موضوع وتارة في الذهن في موضوع كالمقناطيس الذي هو في الكف فانه بحيث يجذب الحديد تارة كما اذا كان في خارج الكف ولا يجذبه اخرى كما اذا كان فيه فانه مغالطة من باب تضييع الحيثيات والاعتبارات واخذ الكلي مكان الجزئي فان الكلي الذي ذاته في العقل يستحيل وقوعها في الاعيان واستغناؤها عن موضوع والمقناطيس الذي في الكف يجوز عليه الخروج منه والجذب للحديد بل المراد بالكلي الكلي الطبيعي اي الماهية بلا شرط والمعقول من الجوهر وان كان عرضا بحسب خصوص الوجود الذهني وكونه كليا ولكنه جوهر بحسب ماهيته فان ماهيته شأنها ان يكون موجودة في الاعيان لا

في

في موضوع اي انها معقولة عن امر من شرط وجوده في الاعيان ان لا يكون في موضوع والتمثيل بالمقناطيس انما يكون باعتبار ان ماهيته تتصف بجذب الحديد مع قطع النظر عن نحو وجودها فاذا وجد مقارنا للكف الانسان ولم يجذب الحديد ووجد مقارنا لجسمية حديد تجذبه يلزم ان يقال انه تخلف الحقيقة في الكف وفي الحديد بل هو في كل منهما بصفة واحدة وهو انه من شأنه جذب الحديد فان قلت قد صرح الشيخ في الهيات الشفا بان فصول الجواهر لا يجب ان يكون جواهر بحسب ماهيتها وان صدق عليها الجوهر صدق اللوازم التي لا تدخل في ماهية الملزومات حتى لا يلزم ان يكون لكل فصل فصل الى لا نهاية فاذا لم تندرج تحت مقولة الجوهر فلا بد من اندراجها تحت شيء من باقي المقولات التسع العرضية مع عدم صدق مفهوم العرض عليها وهذا ينافي قولهم مفهوم العرض عرض عام للمقولات التسع في الخارج قلت لا يلزم من عدم اندراج فصول الانواع الجوهرية تحت مقولة الجوهر اندراجها تحت مقولة اخرى حتى يصدق عليها مفهوم العرض اذ لا مانع من عدم وقوع حقيقة بسيطة لا جنس لها ولا فصل تحت شيء من المقولات بالذات كما صرح به الشيخ في منطق الشفا هذا والموضوع لكل شيء على ما يؤول اليه تحصيل كلام المحصلين من القوم هو الذي اذا قيس الى ذلك الشيء لا يكون متقوما به اي من حيث ماهيته فالهيولى بالقياس الى الصورة الجسمية الشخصية لم يكن موضوعا بل مادة لاحتياجها في تقومها الى الصورة من حيث ماهيتها وتكون موضوعا بالقياس الى الجسم التعليمي وساير الاعراض القائمة بها لعدم تقومها بها مطلقا والمراد من الامكان في تعريف الجسم الامكان بحسب نفس الامر فزيادة قيد الفرض لادخال الفلك وهو لا يغني عن قيد الامكان اذ ربما يتحقق بالفعل دائما وليس المراد به الفرض التقديري ليختل طرده بالجواهر المجردة بل المراد التجويز العقلي الذي يستعمل في الرياضيات وقال الامام الرازي المراد من الامكان المعتبر في

تعريف الجسم هو الامكان العام الاستعدادي لئلا يخرج ما تكون الابعاد حاصلة فيه على طريق الوجوب كما في الافلاك المتحركة وما يكون حاصلة لا على طريق الوجوب كالاجسام المضلعة وقال ان الكرة المتحركة يتحقق فيها قطر بالفعل انتهى اقول الحق المتبع ان الجسم بما هو جسم لم يكن من شرطه ان يتحرك ولا يجب ان يتحقق فيه سطح او سطوح بل انما يجب فيه ذلك من حيث التناهي وحيثية التناهي بعينها حيثية ذات الجسم وحقيقته ولا يحتاج الجسم في ان يكون جسما الى ان يكون متناهيا بل الحاكم عليه بذلك ضرب من البرهان فجسمية الكرة كما صرح به الشيخ في الشفا ليست بواسطة المحور او خط آخر وكذا جسمية المكعب ليست بواسطة ابعاده السطحية او الخطية لانها متأخرة عن ماهية الجسم ووجوده بل الجسم في مرتبة ذاته صالح لان ينتزع منه ابعاد ثلثة مع قطع النظر عن ان يكون متحركا او ساكنا متناهيا او غير متناه فالابعاد المعتبرة في الرسم او في الحد هي الابعاد المتقاطعة المفروضة في ثخن الجسم لا الابعاد السطحية او الاطرافية التي يكون في المكعبات وامثالها كيف ولو كان كذلك لصدق التعريف على كل سطحين متلاقيين على خط واحد من سطوح المكعب لانها تخرج مثلها من قبل الجوهر لانا نقول فعلى هذا يكفي ان يؤخذ في التعريف بعد ما ذكر الابعاد المتقاطعة على الوجه المذكور اما احترازا عما ذهب اليه بعض المعتزلة من وجود السطح الجوهري واما ايماء الى الحد واشعارا بان المعتبر في الجسم قبول الابعاد على هذا الوجه وان كان قابلا للابعاد كثيرة لا على هذا النحو والثاني اولى واعترض صاحب المباحث المشرقية على تعريف الجسم بانه قابل للابعاد الثلثة بانه منقوض بالهيولى الاولى اذ يصدق عليها انها قابلة لفرض الثلثة فيها والجواب ان المراد من القابل في هذا الحد هو القابل بالذات وقبول الهيولى للابعاد الثلثة ليس بالذات بل بواسطة حصول الجسمية فيها لا يقال الجسم عبارة عن مجموع الهيولى والصورة ولا يجوز ان يكون للصورة مدخل في قابلية الابعاد لان حقيقة الهيولى الجزء الذي به يتحقق الامكان والقبول وحقيقة الصورة الجزء الذي به يتحقق الفعلية والحصول فالصورة يستحيل ان يكون قابلا او جزءا من القابل فاذن القابل للابعاد

الثلثة هو الهيولى بالذات غاية ما في الباب ان يكون قابليتها للابعاد تتوقف على تلبسها بالصورة لانا نقول القبول هنا ليس بمعنى القوة والاستعداد بل مطلق الاتصاف وهذا المعنى قد يجامع الفعلية بل الوجوب والقبول بالمعنى الاول لا يجامع الفعلية وهو من خصائص الهيولى لا المعنى الثاني وتوهم الابعاد وفرضها في الجسم لا يتوقف على الهيولى بل حدوث الابعاد في الخارج يتوقف على وجودها كما ستعلم والمعتبر في تحديد الجسم هو ذلك لا هذا وبهذا التحقيق ايضا علم ان جسمية المكعب ليست بواسطة الابعاد الحاصلة فيه في الخارج واعترض ايضا بان الامكان والقابلية اوصاف لا ثبوت لها في الخارج والتعريف بالامور العدمية ان جاز فانما يجوز في الماهيات البسيطة التي لا جنس لها ولا فصل والجسم ليس كذلك لوقوعه تحت جنس الجوهر فله فصل ايضا ولتركبه من الهيولى والصورة والجواب انهم كثيرا ما يعبرون في الحدود عن الفصول بلوازمها كقول المعلم الاول في حد المتصل انه الذي يمكن ان يفرض فيه اجزاء تتلاقى على الحدود المشتركة وفي حد الرطب انه قابل للاشكال بسهولة وكقولهم في حد الانسان الحيوان المدرك للكليات وفي حد الهيولى الجوهر المستعد فقد عبروا بهذه الامور العدمية او الاضافية عن مباديها التي هي الفصول الحقيقية فليكن القبول او الصحة او الامكان المذكور في تحديد الجسم ايضا من هذا القبيل وهو مرتب على ثلثة فنون لانحصار الجسم الطبيعي في الفلكي والعنصري فالبحث عنه اما على وجه يعم القسمين او يختص بواحد منهما والاحوال العامة انسب بالتقديم لكونها مبادي للاحوال الخاصة ولانها اعرف عند العقل لعمومها وموضوعات الفن الثاني اقدم طبعا واكرم من موضوعات الفن الثالث على زعمهم وتقديم البحث عن احوال ما هو مقدم طبعا وشرفا اولى من خلافه الفن الاول فيما يعم الاجسام الطبيعية ويقال له السماع الطبيعي وسمع الكيان لكونه اول ما يسمع به في الطبيعيات وبلاحظة سماعه في سايرها وهو مشتمل على عشرة فصول فصل في ابطال الجزء الذي لا يتجزى الجسم اما مفرد لم يتالف من اجسام او مركب يتالف من اجسام متشابهة كالسرير او مختلفة كالحيوان والجسم المفرد قابل للانقسام اتفاقا وهو اما بالفعل او بالقوة و

وكل منهما اما مثناه او عينها هذه اربعة شقوق والى كل واحد منها ذهب

المعروفا فالجمهور الحكماء الى اتصال الجسم وقبوله للانقسامات الغير المتناهية فاراد ابطال
الشقوق الباقية وهو انما ياتي بابطال وجود ما لا يتجزى اصلا من ذوات الاوضاع
الذي يقال له الجوهر الفرد لا صد المفصل به وفي التعبير عنه بالجز الذي لا يتجزى ايماء الى
ان المقصود في هذا الفصل نفي تركب الجسم منه لا ابطاله في نفسه كما في الحواشي الفخرية ولما
كانت مسئلة ابطال الجزء من مبادي مباحث الهيولى والصورة والتلازم بينهما من
العلم الاعلى التي ذكرها المص لتحقيق ماهية الجسم الذي هو موضوع العلم الطبيعي وجب
ايرادها في صدر هذا الفن واما انها من اي علم يكون ففيه صعوبة ومن جعلها من
الطبيعي او لها بان الجسم جوهر ذو وضع قابل للانقسامات الغير المتناهية فان ابطال
الجزء في قوة قبول الجسم انقسامات لا الى نهاية لكن لا يلزم عليه ان موضوع المسئلة
يجب ان يكون اما عين موضوع العلم او نوعا منه او عرضا ذاتيا له او نوعا منه كما بين
في المنطق وموضوع هذه المسئلة ليس كذلك وان الحكمة باحثة عن احوال الموجودات
في نفس الامر والجوهر الفرد بخلاف ذلك وان البحث عن نحو وجود الاشياء او عدمها
انما يختص بالعلم الاعلى وان عد من العلوم الجزئية ولكن يرد عليه شئ آخر وهو ان
الاتصال لما كان مبدء لانفصال الجسم الطبيعي على ما ذهب اليه المحققون وهو سبب
قبول الانقسام لا الى نهاية وموضوع العلم وما يتجوهر عنه يجب ان يكون من مسلمات
ذلك العلم المفروغ عنها فيه فعلى هذا قولنا الجسم يقبل الانقسام الغير المتناهي لا يكون
من مسائل الفن الطبيعي بل انما يكون من مباحث العلم الاعلى فمسئلة الجزء على اي تقدير يجب
ان يذكر في اوائل الطبيعيات على سبيل المبدئية لا على انها من المطالب فيها اللهم الا ان
يستدل به على اتصال الجسم بالبيانات الطبيعية من جهة حركاته و قوله وافعاله

اورد المص على ابطال تركب الجسم من الاجزاء التي لا يتجزى دليلين آه قوله لانا لو فرضنا
جزءا بين جزئين فلا يخ اما ان يكون الوسط مانعا من تلاقي الطرفين او لا يكون لا
سبيل الى الثاني لانه لو لم يكن مانعا لكانت الاجزاء متداخلة والتداخل وهو اتحاد

الجوهرين كلا او بعضا في الوضع والاشارة محال والاتحاد وتوقع اجزاء العالم في
حجم خردلة وتداخل الوسط في احد الطرفين اما بالتمام او لا بالتمام فعلى الثاني ينقسم
بما ينفذ وما لا ينفذ احدهما او كلاهما وعلى الاول يلزم ان لا يفيد التاليف حجما
اصلا وايضا فلا يكون وسط وقد فرضنا الوسط والطرف هف فثبت كونه مانعا
من تلاقيهما فما بذلك في الوسط لاحد الطرفين غير ما به يلاقي الطرف الآخر فينقسم و
اعترض عليها بان ما به الملاقاة هو الطرف الخارج منه فيلزم التعدد في الطرف لا في
ذاته فلا يلزم الانقسام واجيب عنه بان ما حل فيه احد الطرفين غير ما حل فيه الطرف
الآخر والا لكانت الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الآخر وهو مح بالضرورة فلا
بد ان يفرض في ذاته شئ غير شئ فيكون منقسما ولو وهما ورد هذا بوجهين الاول
انه ان اريد ان المحلين متغايران بالذات تغايرا في الخارج او في الوهم فذلك باطل
اما الاول فظ واما الثاني فيستلزم ان يكون حلول الاطراف في محالها حلولا سريانيا
كما لا يخفى وان اريد انهما متغايران ولو بالاعتبار فلا نم استلزامه ان يفرض فيه شئ
دون شئ ولم لا يجوز ان يكون الاعتبار الذي يتعدد بسببه المحل عند العقل امرا
غير مستلزم للامتداد ضرورة ليفرض فيه شئ دون شئ والثاني ان بعضهم ليس اولى
بان يكون موضوعا لاحد الطرفين من كله كيف والحلول السرياني اذا لم يجز في ممتد
لم يجز في جزئه لان جزئه ايضا ممتد فلا يكون بعض من المحل مختصا بحلول احد الطرفين
وبعض آخر بحلول الطرف الآخر واذا كان حال الممتد كذلك من عدم الاستبداد
فحال ما ليس بممتد بطريق اولى فالاولى في الجواب ان يقال مغايرة الطرفين في
الاشارة مستلزمة لجواز فرض شئ دون شئ بديهة والمنع ههنا مكابرة والثاني
من الدليلين قوله لانا لو فرضنا جزءا على ملتقى الجزئين فاما ان يلاقي واحدا منهما
فقط او مجموعهما بالاسر او من كل واحد منهما اشيئا والاول مح والا لم يكن على
الملتقى فتعين احد القسمين الآخرين فيلزم الانقسام وفي الحواشي الفخرية ان
الاحتمالات ههنا ترتقي الى عشرة اشار بعض الشراح الى بعضها وترك الباقي

فعليك باستنباط الجميع او المراجعة اليها ان اشتهيت واعلم ان لا لنفي
اتصال الجسم حججا قوية على اثباته سوى ما ذكره المص الا انه اختار منها
حجتين خفيفتي المؤنة حيث لا يبتني شئ منهما على اثبات الدائرة والمثلث و
امثالهما وعلى حركة الجزء او شئ آخر ولا باس بذكر بعض منها تشحيذا للاذهان
الناظرين وتحريكا لخواطر المتفكرين خصوصا ما يبتني منها على الاصول
الهندسية فالاولى انا اذا فرضنا مثلثا قائم الزاوية وفرضنا كل واحد من
الضلعين المحيطين به عشرة من الاجزاء كان الوتر جذر مائتين بشكل العروس
من ان كل مثلث قائم الزاوية فان مربع وتر زاويته القائمة مساو لمربعي ضلعيها
وليس للمائتين جذر صحيح والكسر يوجب القسمة بل التحقيق ان ليس الكسر مجردا
او مركبا مربع صحيح اصلا فلا يكون للعدد الاصم الجذر جذر في الواقع فيلزم على
الجز ان لا يوجد لمثل القاعدة فلذا في الواقع برهان ذلك انه يستفاد من رابع
ثامنة الاصول ان مربع كل عدد يساوي مربعي قسمته وضعف ضرب احد القسمين
في الآخر اذا تمهد هذا فنقول اذا فرضنا المنتهي بكسر مثلا فمربع الثلثة على صحيح
ومربع ذلك الكسر يكون اقل منه البتة لان ما حصل من ضرب الكسر في الكسر كان
اقل من كل منهما ثم اذا ضرب الستة في الكسر حصل كسور ستة من نوع كسر الاصل فاذا
جمعنا هذه الكسور الستة مع مربع الكسر الاول امتنع ان يحصل منها عدد صحيح
كما لا يخفى وعلى هذا القياس كل عدد ذي كسر والباقي في مجرد الكسر واضح فان
قيل الحجة يبتني على امكان وجود المثلث القائم الزاوية ومثبتوا الجزء ينكرونه
بل يقولون ان البصر يخطي في امر الدائرة والمثلث ونظائرهما من الاشكال
انما هي اشكال مضرسة بحسب الواقع كما نقل عنهم قلت هم مع ذلك لا ينكرون
المربع القائم الزوايا المتساوي الاضلاع على ما ذكره الشيخ في طبيعيات الشفا
من مذهبهم فنقول ذلك المربع ينقسم بقطره الى مثلثين قائمي الزاويتين فلزمهم
الاعتراف بالمثلث القائم الزاوية ولا يمكنهم دفعه والثانية ان مربع قطر المربع

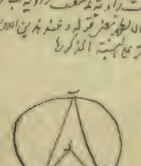
بحكم العروس ضعف مربع ضلعه فيكون للقطر الى الضلع نسبة اذا ثنيت
التكرير صارت ضعفا لما تبين في الاصول من ان نسبة المربع الى المربع نسبة
الجذر مثناة بالتكرير ولما لم يكن بين الواحد والاثنين عدد توجد في الاعداد
نسبة يكون مثناها هو الضعف فيكون نسبة قطر المربع الى ضلعه من النسب الصمية
التي تختص بالمقادير دون الاعداد وهي ما يتحقق بين مقدارين لا يوجد لهما عاد
مشترك اي امر يفنيهما باسقاطه عنهما مرة بعد اخرى ولا يتصور ذلك في الاعداد حيث
ينتهي الى الواحد العاد للجميع فتحقق النسبة الصمية في الاجسام دليل اتصالها
والثالثة ان او قعنا خطا مستقيما كالوتر على زاوية قائمة يكون كل واحد من
ضلعيها خمسة اجزاء كان الوتر جذر خمسين بحكم العروس واذا جررنا طرف الوتر من
احد الجانبين جزءا واحدا فوجب ان يتحرك الطرف الآخر اقل من واحد اذ لو كان
واحدا صار احد الضلعين ستة والاخرى اربعة فيصير الوتر جذر اثنين
وخمسين مع كونه بالحقيقة جذر خمسين فثبت الانقسام والرابعة احد ضلعي القائمة
اذا كان ثلثة والآخر اثنين كان الوتر اكثر من الثلثة بشكل العروس واقل من الخمسة
بشكل الحمار والخامسة ان اقليدس برهن في عاشرة اولى الاصول ان كل خط يمكن
تنصيفه فلو تركب الخط من اجزاء وتر عدد الزم انقسام الجزء الوسطاني والسادسة
انه بين في ثانية كتاب اقليدس انه يمكن ان يقسم كل خط بحيث يكون ضرب مجموعه
في احد قسميه كمربع القسم الآخر فلو فرض تركب الخط من ثلثة اجزاء وقسم على النحو
كان احد قسميه اثنين والآخر واحد والحاصل من ضرب الكل في الواحد ثلثة ومربع
الاثنين اربعة فوجب ان يكون قسمه لا على الصحة قال العلامة التفتازاني في
شرح المقاصد ان برهان بعض هذه الاشكال على ما بينه اقليدس ما يبتني على رسم
المثلث المتساوي الاضلاع المتوقف على رسم الدائرة لكن لا سبيل الى اثبات الدائرة
على القائلين بالجزء لان طريقه ان يتخيل خطا مستقيما متناه يثبت احد طرفيه ويدار
حول طرفه الثابت الى ان يعود الى موضعه الاول فيحصل سطح يحيط به خط

مستديرة حاصل من حركة الطرف المتحرك وفي باطنه نقطة هي الطرف الثابت
وجميع الخطوط الخارجة من تلك النقطة الى ذلك الخط متساوية لكون كل منها
بقدر ذلك الخط الذي ادير ولا نعني بالدائرة الا ذلك السطح او ذلك الخط وهذا
البيان لا ينهض حجة على مثبتي الجزء اذ ما ذكر محض توهم لا يفيد امكان المفروض فضلا
عن تحققه ولو سلم فانما يصح لو لم يكن الخط والسطح من اجزاء لا يتجزى اذ مع ذلك يمتنع
الحركة على الوجه الموصوف لتاديها الى المحال وعلى هذا القياس اثبات الكرة انتهى
قلنا نعم اثبات الدائرة والكرة واما اثباتهما بطريق الحركة انما يبتني على اصل الاتصال
كما نص عليه الشيخ الرئيس وغيره وما يعتمد عليه في العرف من امر الفرجار لا يثبت
به الا الدائرة العرفية ولكن لا ينحصر طريق اثباتها في الحركة بل للفلاسفة طريقان
آخران لا يتوقف شيء منهما على نفي الجزء فان الشيخ في الشفاء والنجاة بعد ان اثبت الكرة
اولا بطريق مبناه على اثبات الطبيعة للاجسام وان مقتضاها في البسائط من
الاشكال ليس الا الاستدارة لتشابهها بل الكروية على الخصوص لان شان ما لا زاوية
له من الاشكال البيضية والمفرطحة ان يكون فيها اختلاف امتداد عن المركز ونقل
في الطول والعرض والطبيعة البسيطة لا توجب اختلافا فاثم اثبت وجود الدائرة بسبب
قطع يحدث او يتوهم في الكرة قال واصحاب الجزء يلزمهم ايضا وجود الدائرة فانه
اذا فرض الشكل المربع مستديرا مضرسا وكان موضع منه اخفض من موضع حتى
اذا اطبق طرفا خط مستقيم على نقطة تفرض وسطا وعلى نقطة في المحيط استوى عليه
في موضع كان الطول ثم اذا اطبق على الجزء المركزي وعلى الجزء الذي ينخفض من المحيط
كان اقصر امكن ان يتمم قصره بجزء او اجزاء فان كان زيادة الجزء لا يستويه بل يزيد عليه
فهو ينقص عنه باقل من جزء وان كان لا تتصل بل تبقى فرجة فليدبر في الفرجة هذا
التدبير فاذا ذهب الانفراج الى غير النهاية ففي الفرجة انقسام بلا نهاية وهذا على
مذهبهم انتهى كلامه ولاصحاب الاتصال في ابطال راي من ذهب الى تناهي الاجزاء
براهين اخرى كثيرة من جهة تركيب المربعات حيث يلزم مساواة الاقطار للاضلاع

لان

لان المربع المركب من خطوط اربعة ذات اجزاء كذلك يكون قطره اربعة فان
تلاقت كان القطر مثل الضلع وان وسع الجزء ساواهما وهو مع بالحمار او الاول
فانقسم ومن جهة الحركات كما احتج لحركة جزئين اخ فوق احد طرفي اربعة اجزاء
والآخر تحت طرف الآخر اوكلاهما فوق طرفي ثلثة اجزاء فانهما يلتقيان على منتصف
فانقسم الجميع ومن جهة المسامتة والمحاذاة كقولهم انه من المعلوم ان للشمس سمتا
بواسطة ذي الظل مع الحد المشترك بين الظل والضوء وحركة الظل اقل من حركة
الشمس فاذا تحركت جزءا تحرك اقل والا لكان ما سامته الشمس ابدا مساويا لمدارها
على جسم صغير وقولهم انه لو فرض سطح من اجزاء لا تتجزى لكان الوجه الذي يحاذينا
ونراه غير الوجه الآخر الذي لا نراه فان الواحد لا يكون مرئيا وغير مرئي في حالة واحدة
ولكانت الشمس اذا حاذت احد وجهيه استنار بها ذلك الوجه دون الوجه الآخر و
سنى خيال القائلين بالجواهر الفردة على ان الجسم ان لم يتناه القسمة فيه فيستوي الجسم الاصغر
كالخردلة والاكبر كالجبل في المقدار لاستوائهما في عدم نهاية القسمة ويلزم ان يكون
مقدار كل منهما غير متناه ضرورة ان مجموع المقادير الغير المتناهية غير متناه ولم يعلموا
ان الجسم المفرد لا جزء له بالفعل بل بالقوة وعدم التناهي بالقوة يمكن فيه التفاوت
كالمآت والالوف الغير المتناهية وبينهما من التفاوت ما لا يخفى والحاصل انه ليس
لاح اقسام ما لم ينقسم ولو انقسما وباكل منهما صاحبه في العدد فكل واحد من الاقسام
التي للخردلة اصغر والتي للجبل اعظم وهكذا لا الى نهاية واما ما قال بعض المحققين
في هذا المقام من ان المقادير الغير المتناهية اذا كانت متساوية او متزايدة كان
مجموعها غير متناه بالضرورة واما اذا كانت متناقصة فلا الا ترى ان انصاف الذراع
المتداخلة الغير المتناهية بمعنى نصفه ونصف نصفه وهكذا لو فرضت موجودة لم
يحصل منها الا الذراع والجسم انما يقبل الانقسام الى اجزاء غير متناهية متناقصة
فمدفوع بما قيل من انه اذا كان هناك اقسام غير متناهية بالعدد فاذا انضم بعض
متناه منها الى بعض متناه آخر يزيد مقدار المجموع على مقدار ذراع فهكذا اذا انضم

الى بعض بعض مرات غير متناهية يحصل المقدار الغير المتناهي قطعا واما ان انصاف
الذراع الغير المتناهية لم يحصل منها الا الذراع فصحيح لو كانت تلك الانصاف
بالقوة على ان المقادير اذا كانت متناقصة من جانب يكون متزايدة من الجانب الآخر
فيكون المجموع غير متناه مع ان تلك الاجزاء مما يبطله برهان التطبيق والتضايف وغيرهما
لكونها مترتبة على ما سوره واضعف الدلايل على ابطال الجزء ما يبتني على اشكال غير
المربع والمثلث القائم الزاوية مما ينكره المتكلمون فان وجودها في قوة اتصال الجسم
كبعض الوجوه التي ذكرها المحقق الجغري في شرحه لهذا الكتاب من فرض مثلث متساوي
الساقين التي اجزاء قاعدته اقل من اجزاء كل من ساقيه وان الانفراج بين الساقين ينتهي
الى ان يصير بقدر جزء واحد وبعده يصير اصغر وكما في الحواشي الفخرية من انه لو تركب الجسم
مما لا ينقسم لزم ان يكون قطر فلك الافلاك مقدار ثلثة اجزاء لا يتجزى بيان اللزوم ان نفرض
ثلثة خطوط متماسة يكون كل منها مركبا من جواهر افراد ويكون الوسطاني قطر المحدد وما
جانبيه خط أب والآخر خط ج د فاذا وصلنا بين نقطتي أد خط أد لكان مارا بالمركز
ملاقيا بالمحيط من الجانبين مع انه ماد بثلثة خطوط متصلا فيكون مركبا من ثلثة اجزاء
وهو للطوقال السيد المحشي اصل هذا الوجه ماخوذ من كلام الشيخ في عيون الحكمة والهيات
الشفاء حيث استدل على بطلان المركب بانه لو تركب الجسم منه لزم ان يكون قطر المربع و
المستطيل مثلا مساويا بالضلعه وانه ثم نقل منها وجها آخر على نفي الجزء والعجب ان صحب
الجزء غير مذكور في الهيات الشفاء فضلا عن ذلك الدليل او غيره وما يظهر من اجمعه كتب
الشيخ كطبيعيات الشفاء وغيرها ليس الا انه فرض سطحا ما تماس اربعة خطوط جوهرية
كل منها يتركب من اربعة اجزاء ليلزم مساواة القطر للضلع بمثل ما ذكرنا فانه على اصل
اثبات الجزء وتماس الخطوط الجوهرية لا يمكن وقوع خط جوهري قطر المربع سطحي الا اذا
كانت الاضلاع والقطر متساوية الاجزاء عدة واعلم ان النظام من المعتزلة وافق
الحكماء في قبول الجسم الانقسامات الغير المتناهية الا انه لا يفرق بين القوة والفعل
فياخذ تلك الاقسام حاصلة بالفعل فيلزم عليه ان ينقسم الجسم الى ما لا ينقسم اصلا و



قد يستدل على ابطال مذهبه اولا بالنقض بوجود الجسم المؤلف من اجزاء
متناهية ولو في ضمن جسم آخر اذ لا كثرة الا والواحد فيها موجود فاذا اخذ منها آحاد
متناهية امكن ان يركب فيحصل منها حجم لانها اجزاء مقدارية متباينة في الوضع
ثم بتعميم تناهي الاجزاء في جميع الاجسام بنسبة اجزاء ذلك الجسم الى اجزاء ساير الاجسام
وحجمه الى حجمها اذ بحسب ازدياد الاجزاء يزداد الحجم فنسبة الحجم الى الحجم كنسبة الاجزاء
الى الاجزاء ولما كانت الاجسام والابعاد متناهية كما سيجيء فلو لم يكن اجزاء كل جسم
متناهية لزم ان يكون نسبة المتناهي الى المتناهي كنسبة المتناهي الى الغير المتناهي وهو ممتنع
واعترض عليه بان ازدياد الحجم بحسب ازدياد النظم والتاليف لا يوجب كليا ان يكون نسبة
المؤلف الى المؤلف كنسبة الآحاد الى الآحاد اذ يجوز ان يكون الازدياد بحسب الازدياد
مع كون النسبتين مختلفتين الا ترى ان ازدياد الزاوية على الزاوية في المثلث بحسب
ازدياد الوتر مع ان النسبة ليست محفوظة فان نسبة الزاوية الحادة في المثلث
المتساوي الساقين القائم الزاوية الى الزاوية القائمة بالنصفية وليست نسبة وترها
الى وتر القائمة كذلك بالشكل الحماري بل يجوز ان يكون نسبة الجسمين من النسب الصم
التي توجد في المقادير دون الاعداد فلا توجد مثله في الآحاد لان نسبتها عددية قطعا
واجيب عن الاول بان مجرد ازدياد الزاوية في الانفراج لا يوجب ازدياد الوتر كما لا يخفى
بل ذلك مع تناظر الخطين المحيطين بها على نسبة ازديادها وعند هذين الامرين
فازدياد الوتر يكون على النسبة المذكورة وهذا وان كان بحثا على السند لكن الغرض
التنبيه على فساد ما سوره المعترض وعن الثاني بانه لما كان الجسمان عنده مركبين
من الاجزاء التي لا تتجزى فقد وجد لهما عاد مشترك هو الجزء الواحد فيكون النسبة
بينهما عددية فلا يكون صماء فان التفرقة بين الاعداد والمقادير انما هي بوجوب انتهاء
الاعداد الى الواحد بخلاف المقادير فاذا كانت المقادير ايضا مركبة من الوحدات الغير
المنقسمة كانت منتهية الى الواحد فلم يبق الفرق الا بكون الوحدات في احدهما ذات وضع
وفي الاخرى غيرها ونقل انه الزم اصحاب تناهي الاجزاء اصحاب النظام عند مناظرة اتفقت

لهم بانه يجب عن كون الاجزاء غير متناهية في الجسم ان لا يقطع مسافة محدودة الا في
زمان غير متناه لانه لا بد عند الحركة من خروج كل جزء عن حيزه ودخوله في حيز آخر وانتقال
غيره الى حيزه فاذا كانت الاجزاء غير متناهية كان زمان القطع غير متناه فارتكبوا القول
بالطفرة ثم الزموا ايضا بان كون الجسم مشتملا على ما لا يتناهى من الاجزاء يستلزم ان يكون
حجمه غير متناه فالتزموا تداخل الاجزاء ثم ان اصحاب النظام الزموا اصحاب تناهي الاجزاء بتجزية
الجزء القريب من قطب الرحى عند حركة البعيد وقطعه جزءا واحدا لكون القريب ابطأ من
البعيد والتزموا ان البطيء يسكن في بعض ازمنة حركة السريع ولا يكون ذلك الا بتفكك
اجزاء الرحى عند حركتها فاستمر التشنيع بين الطائفتين بالطفرة والتفكيك ومما يلزم
هؤلاء سكون المتحرك في لحوق السريع البطيء اذا تحركا لان السريع اذا قطع جزءا فالبطيء اما
ان يقطع جزءا او اقل ويسكن لا سبيل الى الاول والثاني والا لزم عدم اللحوق او الانقسام
فتعين سكون المتحرك وقد التزموه كما التزموا تفكك الرحى قالوا وللطافة ازمنة التفكك
في الرحى والسكون في المتحرك لا يشعر بهما الحس ولم يعلموا انه اذا كانت نسبة زمان التفكك
والسكون الى زمان اللصوق والحركة كنسبة فضل اجزاء دائرة الطوق الى دائرة القطب او
كنسبة فضل مسافة السريع على مسافة البطيء يلزم ان يكون زمان اللصوق والحركة الطف
بكثير من زمان التفكك والسكون بحكم الاربعة المتناسبة فينبغي ان لا يحس باللصوق و
الحركة اصلا ولا اقل من ان يرى تارة كذا وتارة بخلافه ثم اعلم ان في انفصال الجسم وقبوله
الانقسامات الغير المتناهية شكوكا منها ما ذكرنا من مساواة الخردلة الجبل وكون كل منهما
غير متناهي المقدار ومنها لزوم تفتته وجر الارض بحبة ولا يخفى وهن دعوى سخافته ومنها
انه لو كانت القسمة غير متناهية لكان قطع المتحرك المسافة يحتاج الى قطع نصفها وقبل
نصف نصفها وهلم جرا فلا يقطع المسافة ابدا ويلزم ان يكون الزمان الذي يقطع فيه
الانصاف الغير المتناهية غير متناه وجوابه ان المسافة المقطوعة منقسمة بلا نهاية توهما
وفرضا لا وجودا وفصلا ومثلها الزمان الذي هو مقدار الحركة الواقعة فيها ومنها انه
يلزم ان لا يدرك سريع الحركة جدا بطيئها جدا اذا تحركا في جهة واحدة على سمت واحد

الابطاء

الابطاء اسبق بيان اللزوم انه اذا قطع السريع البعد المفروض بينهما ووصل الى النقطة
كان البطيء فيها او لا قطع البطيء في ذلك الزمان بعدا اصغر من البعد الاول ووصل
الى نقطة اخرى ثم اذا قطع السريع هذا البعد الاصغر قطع البطيء بعدا اصغر من الاول
ووصل الى نقطة اخرى وهكذا الى غير النهاية والجواب ان المتحرك لا يتصف في اثناء حركته
بجزء آني من افراد ما فيه الحركة في الخارج قطعا كما سنحقق ان شاء الله تعالى فلا يتصف المتحرك
بحسب الخارج بالوصول الى حد من حدود المسافة ولا يوجد بعد معين بينهما في زمان
الحركة اصلا فتدبر ومنها انه اذا دحرجت الكرة على بسيط مستو يكون ملاقاة دائرة
منها بخط مستقيم منه بنقطة بعد نقطة ويلزم منه تتالي النقط وتركب الخط منها
ودفعه بان يقال مماسة الكرة البسيطة في حال الثبات والسكون وان كانت بنقطة لا
غير ولكنها في حال الحركة انما هي بخط غير منقسم الاجزاء وفي كل آن من الانات وان كان
تماسهما بنقطة لكن الانات كالنقط وجودها بالوهم والفرض لا بالفعل والقطع فلا
الاستدلال بتجاور الانات على تجاور النقط من قبيل المصادرة على المطلوب الاول اذ
التنازع فيهما كالتنازع في النقط فان الحركات والازمنة كالاجرام والابعاد غير مؤلفة مما
لا يتجزى وان سبيل الآن من الزمان بعينه سبيل النقطة الموهومة من الخط واما ما وقع
في الحواشي القديمة لدفع هذه الشبهة تارة بان زوال الملاقاة لا يكون الا بالحركة وهي تدريجية
لا آنية فلزوم تتالي النقاط والانات ثم اذ زوال الانطباق في الزمان كما ذكرنا وحصول
الانطباق على نقطة اخرى في آن بينهما زمان ولما استحال الجزء الذي لا يتجزى لا يكون
لزوال الانطباق اول فلم يلزم محذور وتارة بان المتحقق ليس الا نقطة واحدة
فلزوم تتالي النقاط ثم بل ينعدم نقطة ويتحقق نقطة اخرى وكذا الحكم في دفع تتالي
الانات وكلاهما ليس بشيء اما الاول فلانه لما وقع الاعتراف منه بان الانطباق الاول في
آن والثاني في آن بينهما زمان فيتوجه السؤال بانه كيف يكون الحال في ذلك الزمان
بين الكرة والسطح أبينهما تلاق ام بينهما تفارق والتفارق بين البطلان وان
شئت فافرض الكرة من حديد او جسم في غاية الثقل لا ترتفع عن السطح الا بعايق

فرض عدمه واما التلاقي فهو اما بنقطة او بخط فان كان الثاني لزم الانطباق
بين الخط المستدير والمستقيم وان كان بنقطة والتلاقي النقطي لا يكون الا في آن
فننقل الكلام بين آن وقعت فيه الملاقاة الاولى وهذا الآن وتعود الشقوق بعينها
من رأس والكلام وكذا القول بتجاور الآنات كما زعمه المتكلمون فلم يبق متسع الا الاعلا
على الحق الذي ذكرناه في الجواب واما الثاني فلان تجاور النقاط واجتماعها في الزمان
متجاورة يكفي للاستحالة وان لم يكن اجتماعها في آن فذلك امر مستحيل لاستلزامه انتهاء
قسمة المقدار الى ما لا ينقسم ولو بالقوة كما ذهب اليه محمد الشهرستاني وما سيأتي حسب
يقام عليه البرهان من ان المتجددات بحسب الزمان من الحوادث وغيرها مجتمعات في
وعاء الدهر المحيط بالزمان وما معه وفيه فيكون النقاط التي كل منها في آن مجتمعة في
الواقع على نعت التجاور ولان تجاور الآنات اللازمة لها على انها وجها امر مستحيل في ذاته
لانطباقها على الحركة المنطبقة على المسافة المنطبقة على المتصل الوحداني لا بد وان
يكون متصلا وحدانيا فاذا كان احد المتطابقين مركبا من الافراد المتشافعة الغير المتجزية
اصلا لزم ان يكون الاخر ايضا مركبا منها وقد ثبت اتصال الجسم وعدم تألفه من الجواهر
الفردة فكذلك حكم ما يطابقه من الزمان والحركة ومنها ان ما يمكن خروجه الى الفعل من
الانقسامات ان كان متناهيا فيقف القسمة وان كان غير متناه فهو ما يرد على النظام وجوابه
باختيار القول الاول بانه ليس متناهيا بالوقوف عند حد لا يتجاوزه فيصح انقسام
ذلك باللاتناهي اللايقفي لا باللاتناهي الكمي وهناك مغالطة باشتراك الاسم ومنها ان
وجود الاطراف يستدعي محلا غير منقسم كالجزء او ما في حكمه واجيب بمنع استلزام انقسام
المحل انقسام الحال في حلول الاطراف لكونها حالة من حيث القطع والتناهي ومنها شبهة
يتوقف انحلالها على تحقيق ماهية الحركة كما سيجيء انشاء الله فانتظر ومنها استلزام
حضور شيء غير منقسم من الحركة والزمان شيئا غير منقسم بازائه من المسافة وكون الزمان
مركبا من الآنات لكون الحاضر منه غير منقسم مع انفصاله عما مضى وما سيأتي لعدمهما
وامتناع اتصال الموجود بالمعدوم فاذا انعدم وجد آن آخر منفصل عنه بمثل ما ذكر

ايجاب

ايجاب حركة النقطة بحركة ما هي فيه لجزء ما ثابتا الى احيان غير منقسمة وانتفاء عدم
الآن في آن يليه تتالي الآنات المستلزم لتركب المسافة من غير المنقسمات وكذا عدم
اللاوصول في آن يلي آن الوصول كاللاانطباق واللامحاذاة وكون الحركة لاول لحدوثها
لعدم حدوثها في آن هو المبدأ ولا في آن آخر بينهما زمان والا لم يكن ما فرض مبدأ
مبدأ وعدم التفاوت في شيء من المتحركين سرعة وبطؤا اذا اتفقا في الاخذ والترك
لكون كل منهما في كل آن يفرض من زمانهما في اين فايون كل منهما متساوية لايون
الاخر ومنها اشكال الطفرة الزاوية وهو من اعضل الشبه في هذا المقام وهو ان الزاوية
الحادثة بين الدائرة والخط المماس لها على طرف قطر من اقطارها احد من جميع الزوايا
المستقيمة الخطين كما برهن عليه صاحب كتاب اقليدس في الشكل الخامس عشر من المقالة
الثالثة منه فاذا فرضنا خطا منطبقا على ذلك الخط المماس تحرك الى جهة الدائرة مع ثبات
نقطة التماس منه حركة ما فاي قدر يتحرك تحصل زاوية مستقيمة الخطين اعظم من
الزاوية المذكورة دون ان تصير اولا مثلها وهو الطفرة بعينها او بوجه آخر ان الزاوية
الحادثة بين محيط الدائرة وقطرها اعظم من كل حادة مستقيمة الخطين كما في
تلك المقالة ايضا فمن تحرك القطر ادنى حركة مع ثبات احد طرفيه تصير تلك الزاوية منفرجة
بل دون ان تصير قائمة لازدياد ما هو ازيد مما نقصت به عن القائمة عليها او بوجه آخر
الزاوية التي بين القطر والخط المماس للدائرة على طرفه قائمة وما بين القطر والمحيط
اعظم الحواد المستقيمة الخطين فاذا فرضنا حركة الخط المماس الى جهة المركز مع ثبات
نقطة التماس حركة ما ينتقل من التماس الى التقاطع فيصير القائمة اصغر من زاوية
القطر والمحيط من غير ان تصير مساوية لها وبعكس ما قلنا اذا فرضنا رجوع ذلك الى
موضع التماس وكان اولا فمن دون بلوغ تلك الزاوية الى مساواة زاوية القطر والمحيط
تصير قائمة كما لا يخفى واستصعب الاذكياء حل هذا الاشكال وذكر بعضهم في التفصي
عنه وجوها غير سديدة وذكر الاستاد سيد الحكماء وسند العلماء ما يشفي العليل
ويروي الغليل من وجهين وجيهين تركنا احدهما لابتنائه على مقدمات كثيرة

طويلة الاذيال من اراد الوقوف عليه فليطلب من بعض كتبه دام افضاله وادرنا
الآخر وهو ان الزاوية المختلفة الضلعين لها اعتباران اعتبار انها سطح واعتبار
انها احيطت بمستقيم ومستدير وهي انما تقع في طريق تلك الحركة بالاعتبار الاول
دون الاعتبار الثاني لان شيئا من الزوايا المستقيمة الخطين لا يمكن ان يساوي
زاوية مختلفة الضلعين وكذلك العكس فانه اذا انطبق الضلع المستقيم من المستقيمة
الخطين على المستقيم من مختلفتهما فاما ان يقع المستقيم الآخر بين المختلفين او
خارجا عنهما اذ لا يمكن ان ينطبق المستقيم على المستدير فلا ينطبق المستقيمة الضلعين
على التي تخالفهما وبالجملة تختلف حقيقة الزاوية من جهة اختلاف الضلعين باستقامتهما
معا وكون احدهما مستقيما والآخر مستديرا لكون المستقيم والمستدير مختلفين بالماهية
النوعية وشيء من افراد احد المقدارين المختلفين بالماهية لا يقع في طريق الحركة
في الآخر فالمتزايد بحسب المقدار الخطي بالحركة مثلا لا يساوي في شيء من المراتب مقدارا اما
سطحيا وبالعكس وكذلك المتزايد في السطح بالحركة لا يبلغ في شيء من حدود الحركة الى مساواة
جسم ما وبالعكس وكل فرد من احد نوعي الزاوية اذا تحرك ضلعه وصار اكبر انما يبلغ بالتدريج
الى مساواة جميع الافراد المتوسطة في القدر بين المبدأ والمنتهى من ذلك النوع وهي التي
يكون واقعة في مسلك تلك الحركة ولا يمكن ان يبلغ الى مساواة شيء من افراد النوع الآخر
ولا يكون تلك الافراد في مسلك تلك الحركة ولا متوسطة بين المبدأ والمنتهى انتهى اقول
الازيدية وكذا الانقصية تقال بالاشتراك الاسمي او الحقيقة والمجاز على ما يتحقق بين
مقدارين متشاركين اي مقدارين يوجد لهما عاد مشترك والنسبة بينهما لا محالة يكون
عددية يعتبر بانه اخص من الآخر بان يقال هذا المقدار من ذلك المقدار ثلثه او ربعه
او جزء من الف جزء منه الى غير ذلك وهذه هي التي تقتضي التجانس بين المتناسبين وكون
احدهما مشتملا على الآخر مع شيء زائد وعلى ما يتحقق بين مقدارين مختلفين ولهذا عرف
ارشميدس الخط المستقيم بانه اقصر الخطوط الواصلة بين النقطتين مع اختلاف الخط
المستقيم والخطوط المستديرة بالفصول المنوعة عندهم اذا تمهد هذا فليس لنا مثل ان

يقول

يقول اذا انتقصت كل واحدة من متفقة الضلعين ومختلفتهما بان ما الزيد او
انقص من الاخرى فلا بد ان يكون بحيث يمكن ان تتصف بالمساواة معها اذ الزيادة
عبارة عن كون احد شيئين مشتملا على مثل الآخر وشيء يزيد عليه لانا نقول قد ظهر انه
يمكن ان يصير مقدار ما اعظم من الاعظم بدون ان يصير مساويا بالحركة اذا فرضنا درجة
واحدة من الدائرة تتحرك بحركة الفرجار الى ان تبلغ نصف الدائرة فتصير اعظم من القطع
مع انها كانت اصغر منه بدون ان تعبر في الوصول الى شيء من حدود الحركة مساوية له
فاعرفه فانه دقيق حقيق بالتحقيق واعلم ان ما ذكرنا وان كان مخالفا لما عليه المحدثون
من ان بين الخط المستقيم والخط المستدير وكذا بين الخطوط المستديرة التي ليست
تحديباتها على نسق واحد لا توجد نسبة اصلا لا الكمية ولا العددية ولكن القدماء و
منهم ارشميدس على ان بينهما تحقق النسبة ولكن لا مطلقا بل الكمية بوجه فتتصف
بالمقادير مفاوتة كمية دون المساواة وساير النسب العددية وما يقال من ان
النسبة فرع الاتفاق والتجانس يكون المراد منها العددية فقط دون الكمية

[illegible] في اثبات الهيولى اي جوهر ليس في نفسه واحدا بالاتصال ولا منفصلا
يقبل الصورة الجسمية التي هي الممتد الجوهري فانه لا نزاع بين جمهور العقلاء في
ثبوت ما يصدق عليه مفهوم الهيولوية ومسماها اي امر يقبل الانفصال والاتصال
اللذين يطرآن بالحس على انواع الاجسام المحسوسة من حيث هي اجسام ويقبل الهيئات
النطفية والحيوانية والطينية والرمادية وغير ذلك وذلك الامر هو المسمى بالمادة او
الهيولى او السنخ على اختلاف العبارات ووجودها على حسب هذا المفهوم مسلم فانه
اذا قيل تكون الحيوان من الطين او خلق الابن من نطفة ابيه فلا يخ اما ان يكون الطين
باقيا طينا والنطفة باقية نطفة وهو حيوان او انسان حتى يكون في حالة واحدة طينا وحيوانا
او نطفة وجسد انسان وهو مح واما ان يكون بطل النطفة بكليتها حتى لم يبق منها شيء
اصلا وكذا الطين ثم حصل انسان او حيوان فح ما صارت النطفة انسانا وما خلق الحيوان
من الطين بل ذلك شيء بطل بكليته وهذا شيء آخر حصل جديدا بجميع اجزائه واما ان يكون

الجوهر الذي كانت فيه الهيئة النطفية او العلقية بطلت عنه تلك الهيئة وحصلت فيه هيئة انسان او هيئة حيوان والقسمان الاولان باطلان لا يعتقدهما العاقلة لان كل من زرع بذر النبت بشئ منه او تزوج ليكون له ولد يحكم على الزرع بانه من بذره ويفرق بين ولده وغيره بانه من مائه وان عاند معاند لا يلتفت اليه ويكذب به بالحدس الصائب فظهر ان الهيولى من حيث المفهوم المذكور ما وقع فيها خلاف انما النزاع في ان ذلك الامر اجزاء لا يتجزى اصلا او ما في حكمها مما ينقسم في جهة او جهتين متناهية او غير متناهية كما ذهب اليه المتكلمون او اجسام صغار صلبة لا يمكن انقسامها في الخارج كما هو مذهب ذيمقراطيس او نفس الجسم بما هو جسم كما هو راي جماعة من الاقدمين او امر ابسط من الجسم كما عليه المعتبرون من المشائين فمادة الاجسام عند اصحاب المذاهب الثلثة الاولى واحدة بالشخص كثيرة بالانفصال والحكماء لما اقاموا الحجج على ابطال هذه الآراء اتفقوا على ان ما يقبل الانفصال والاتصال في الاجسام شئ واحد بالشخص لا كثرة له في حد ذاته بحسب نفس الامر مع قطع النظر عن الوجود في حالتي الاتصال والانفصال وهو الهيولى الاولى عندهم واتفقوا ايضا على ان الجسم من حيث هو جسم الذي هو جنس للانواع الطبيعية بوجد مهية مركبة من جنس هو الجوهرية وفصل هو مفهوم قولنا ممتد في الجهات الثلث وانما الاختلاف في ان الجسم بالمعنى المذكور هل هو بسيط في الخارج او مركب فيه من مادة وصورة تحاذيان جنسه وفصله وعلى تقدير تركبه هل هو مركب من جوهر وعرض او من جوهرين فالاول ما ذهب اليه افلاطون الالهي على ما هو المشهور ومن سبقه وتبعهم الشيخ المقتول في حكمة الاشراق والثاني ما اختاره في التلويحات والثالث مذهب ارسطو ومن تابعه كالشيخين ابي نصر وابي علي ويتبع هذا الاختلاف اختلاف آخر وهو ان الجسم بما هو جسم اذا طرء عليه الانفصال اما ان لا ينعدم عن اصل حقيقته شئ او ينعدم وعلى تقدير الانعدام اهو عرض او جوهر فهذا تحرير محل النزاع بين الفلاسفة واختار المصنف مذهب المشائين فقال كل جسم فهو مركب من جزئين هما جوهران يحل احدهما في الآخر معنى حلول شئ

في

في شئ على ما ادى اليه نظري هو ان يكون وجوده في نفسه هو بعينه وجوده لذلك الشئ وهذا اجود ما قيل في تعريفه حيث لا يرد عليه شئ مما يرد على غيره وقد يفسر بالاختصاص بين شيئين بحيث يكون الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الآخر ويرد عليه كون الاعراض والصور الحالة في محل واحد بعضها حالا في بعض وينتقض ايضا بكثير من الصور طردا وعكسا وقيل حلول شئ في شئ عبارة عن كونه ساريا فيه مختصا به بحيث يكون الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الآخر تحقيقا او تقديرا واعترض عليه بانه ينتقض بحلول الاطراف في محالها كالنقطة في الخط والخط في السطح والسطح في الجسم ويختل طرده بالاطراف المتداخلة واجيب عن الاول تارة بنفي وجود الاطراف وتارة بتخصيص المعرف بالحلول السرياني وتارة بان الاشارة الى الطرف اشارة الى ذي الطرف فان الاشارة الى النقطة مثلا اشارة الى الخط الذي هو طرفه واكتفى باتحاد الاشارة من غير حاجة الى السريان ويلزم على هذا ان يكون المكان حالا في المتمكن اذ الاشارة الى المكان اشارة الى طرف المتمكن لاتحادهما وضعا والاشارة الى الطرف اشارة الى ذي الطرف كما ذكر هذا اذا كان المكان هو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المتحوي واما اذا كان البعد المجرد عن المادة فالنقض به وارد على اي تقدير اللهم الا ان يقال المراد بكون الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الآخر ان يكونا متحدين في الاشارة بحيث لا يمكن عند العقل تباينهما فيها وبهذا يخرج الجواب عن النقض بالاطراف المتداخلة ومنهم من فسر الحلول بالاختصاص الناعت واعترض عليه بانه ان اريد بالناعت ما يصح بسببه حمل النعت على المنعوت به مواطاة فلا يصدق على شئ من افراده وان اريد به ما يمكن ان يشتق منه اسم يحمل على المحل فيرد عليه اختصاص الكوكب بفلكه وبالعكس وكذا المال بصاحبه والجسم بمكانه بل المعروض بعارضه وما اجاب عنه بعض المحققين بالفرق بين الاشتقاق الجعلي وغيره محل تامل وقد يقال المراد بالناعت ما يمكن ان يشتق منه اسم يحمل على المحل ولا نم ان المتمكن مشتق من المكان بل من

التمكن والمتجسم من الجسم بل من التجسم وكذا في اشباه ذلك اقول نعم هذا الكلام ان لا يكون السواد مثلاً حالاً في الجسم بل الاسودية وفساده بين ثم لا اخفاء في ان نحو الاختصاص الذي هو النعت بالنسبة الى المنعوت بوجه يمتاز عن غيره بل نعتي هو كاف في المقصود وان لم يكن مهيته معلوماً بالكنه اذ لا غرض فيه يعتد به وقد عرفوا الحلول بتعريفات اخر لم يخل شيء منها غالباً عن الخلل ودفع بعض منها بالتزام امور مخالفة لظاهر الامر والتطويل في ذلك لا يؤدي الى كثير طائل ليس المحل الحقيقي الاولي والحال الصورة الجسمية وبرهانه ان بعض الاجسام القابلة للانفكاك مثل الماء والنار يجب ان يكون متصلاً في نفسه واحداً انحاء قسمة الجسم الى الاجزاء المقدارية ثلثة انفكاكية تحدث قسمة بالفعل في الخارج لا يخرج جزئياتها الى الفعل اللامتناهية العدد منقسم بالامكان لا الى نهاية على ما يراه جمهور الحكماء وهي منقسمة الى الكسري والقطعي ووهمية جزئية تحدث كثرة في التوهم كذلك وعقلية كلية يستوعب جملة الاجزاء الممكنة الانفراض بلا تناه في ملاحظة العقل ملاحظة اجمالية بسيطة واما القسمة التي هي بسبب عرض عرضين مختلفين سواء كانا قارين كما في البلقة او غير قارين كما في حصول مماستين او محاذاتين في جسم واحد فبعضهم الحقها بالضرب الاول منها وبعضهم بالثاني وقد يقال بالتفصيل والحق ان اختلاف العرضين ليس مبدءً للانفصال الخارجي بل يستلزم حكم العقل بالاثنينية المعروض لهما بحسب حالة خارجية في عروضهما له في الخارج حكماً صادقاً مطابقاً للواقع فلا باس بعدها نحواً آخر من القسمة بهذا الاعتبار والقسمة المقدارية بانحائها انما تطرء على الجسم بعد عروض المقدار اي الجسمية التعليمية التي بحسبها يصير الجسم ذا امتداد متناهية او غير متناهية الا ان القسمة الفكية تلحقه لاستعداد المادة وهي التي تقبلها وتجتمع معها وليس لنفس المقدار التعليمي نحو لقبولها بل تهيؤ واعداد له فهي بالحقيقة من عوارض المادة سواء كانت ابسط من الجسم او نفسه كما اشرنا سابقاً من ان ما يصدق عليه مفهوم المادية لا

نزاع فيه لاحد والوهمية الجزئية كالحفة لكونه ذا كمية اتصالية فهي من عوارض المقدار بحسب نفس ذاته وان كانت نفس ذاته مما تحتاج الى المادة مطلقاً لا في كونه منقسماً واما الفرضية العقلية فانها وان لحقت المقدار التعليمي لكن مصحح عروضها كونه ممتداً مطلق الامتداد مع قطع النظر عن مراتب تعينات المقدارية فهي بالحقيقة تعرض الجوهر الجسمي لذاته والاجسام بما هي اجسام لا تنفاد في صحة قبولها لانحاء الانقسام اللهم الا لمانع خارج عن كونها جسماً مطلقاً كما سيأتي بيانه ولفظ القبول يطلق بالاشتراك الصناعي على معنيين احدهما مطلق الاتصاف بامر سواء كان وجود الموصوف متقدماً على وجود الصفة بالزمان او لا والثاني الانفعال التجددي ويقال له القوة والاستعداد ايضاً وهو عبارة عن امكان اتصاف شيء بصفة لم تحصل له بعد مع وجود ما له يحصل بها هذا المعنى والقبول بهذا المعنى لا يجامع الفعلية والحصول في شيء بل اذا طرئت عليه تلك الصفة بطل هذا المعنى والتقابل بينهما تقابل العدم والملكة وان عرض لهما تقابل التضايف باعتبار بخلاف المعنى الاول وما يقال من ان القابل يجب وجوده مع المقبول لا ينافي ما ذكرناه اذ ليس المراد منه ان القابل في وقت كونه قابلاً او من حيث هو قابل يجب وجوده مع المقبول بل المدعى ان ذات القابل بعد حصول المقبول فيها يجب ان يكون محلاً له والا لم يكن القابل قابلاً هف وكان القبول بمعنى الاستعداد لا يجامع الفعل لكونهما متقابلين كذلك القابل بما هو قابل لا يجامع المقبول بما هو مقبول لكونهما ايضاً متقابلين غاية الامر ان التقابل هناك حقيقي وههنا مشهوري والامكان الذاتي نوع شابهة بالقوة الاستعدادية بحسب اعتبار العقل ولهذا يطلق عليه لفظ القبول ايضاً فانه بمعنى سلب ضرورة فعلية الوجود والعدم سلباً تحصيلياً حين تحصل احدهما من جانب العلة بالنظر الى جوهر الذات فان العقل اذا حلل الموجود مثلاً بحسب الملاحظة الذهنية الى مهية ووجود يحكم بان الوجود ليس

ثانيا للمهية من حيث هي هي بل ينسب اليها في مرتبة متاخرة عن تلك المرتبة نحوا من التاخر وان كانت مخصوصة بالوجود في نفس الامر كالابداعيات فانها لم يسبقها الامكان بمعنى القوة الاستعدادية التي لا يجتمع مع وجود الشي والامكان الذي يعرض لها لغير خاص الفاسدات وهو قسيم مزوج الوجود او العدم غير منفك عنها حين وجودها لكن كل واحد من مفهومي القوة والامكان اي الذاتي والاستعدادي مع الفعلية التي بازائه يوجبا خلاف حيثيتين سواء كانتا بحسب التحليل الذهني او بحسب الانقسام الخارجي وسياتي زيادة ايضاح ولفظ الاتصال يدل بالاشتراك على معان بعضها صفة للشي لا بقياسه الى غيره وبعضها صفة للشي بقياسه الى غيره اما ما هو صفة حقيقية فهو اثنان اح كون الشي في حد ذاته ومرتبة مهيته بحالة لان ينتزع منه الامتدادات الثلثة المتقاطعة وهذا المعنى فصل للجوهر وثابت للجسم في حد نفسه اذ هو في تلك المرتبة مصداق لحمل المتصل والممتد مع قطع النظر عن جميع العوارض فاتصاله وامتداده نفس متصليته وممتديته لا امر يتقوم به فيصير منشأ الصدق المتصل عليه ومصداقا له سواء كان الجسم نفس الصورة الجسمية او مؤلفا منها ومن جوهر آخر على اختلاف راي افلاطون وارسطاطاليس والدليل على ان اسم المتصل بهذا المعنى يطلق على الصورة الجوهرية كلام الشيخ في فصل من فصول الهيات الشفا معقود لبيان ان المقادير اعراض بهذه العبارة واما الكميات المتصلة فهي مقادير الابعاد اما الجسم الذي هو الكم فهو مقدار المتصل الذي هو الجسم بمعنى الصورة لا يقال لو كان الجسم في حد نفسه متصلا لامكن فيه فرض شي دون شي ولكان قابلا للقسمة الى الاجزاء المقدارية فيكون نوعا من الكم لان هذا المعنى يعرض للكم المتصل لذاته ولغيره بواسطته لانا نقول لا نسلم ان مجرد امتداد الجسم في ذاته يساوق قبول الانقسام الى الاجزاء المقدارية بالذات بل انما يصح ذلك بعد عروض المقدار له اذ ما لم يتعين ذهاب امتداده لم يصح فيه فرض جزء معين دون جزء معين والجسم في مرتبة ذاته ممتد في الابعاد من دون تعيين امتداده وتقدر

انبساط

انبساطه لان ذلك المعنى انما يحصل له في مرتبة متاخرة عن ذاته بل انه قال الشيخ في التعليقات اذا قلنا جزء من جسم نعنا جزء من مقدار الجسم فان الجسم بما هو جسم ليس هو جزءا ولا كلا ومثاله في المنفصل اذا قلنا جسمان من جملة خمسة اجسام نعناه اثنان من جملة خمسة اعداد عرضت للجسم لان الجسم بما هو جسم واحد او كثير وثانيهما كون الشي بحيث يوجد بين اجزائه بعد فرض وقوعها حد مشترك والمتصل بهذا المعنى يطلق على فصل الكم ومن خواصه قبول الانقسام بغير نهاية واما الآخر فهو ايضا معنيان اح كون المقدار متحد النهاية بمقدار آخر ويقال لذلك المقدار انه متصل بالثاني بهذا المعنى والثاني كون الجسم بحيث يتحرك بحركة جسم آخر ويقال لذلك الجسم انه متصل بهذا المعنى وهذا المعنى من عوارض الكم المتصل مطلقا او من جهة ما هو في مادة كاتصال خطي الزاوية واتصال الاعضاء بعضها ببعض واتصال اللحوم بالرباطات او الرباطات بالعظام وبالجملة كل مماس يكون عسر القبول لمقابل المماسة اذا تقرر ما ذكرناه من شرح الالفاظ الثلثة فنقول لما علمت ان القبول بمعنى الاستعداد لا يجامع الفعل لكونهما متقابلين تقابل العدم والملكة او التضايف وكذا لا يجتمع المستعد من حيث هو مستعد مع المستعد له من حيث هو كذلك كما اشرنا اليه فاعلم ان الذات الواحدة لا يمكن كونها مبدءا لهذين الامرين الا بجهتين مختلفتين واذا اعيد الكلام الى مبدء تينك الجهتين ينتهي بالآخرة الى جهتين في حقيقة الذات فيلزم تركبها من جزء به يكون بالقوة ومن جزء آخر به يكون بالفعل فمقصاري امر من اراد ان يكثر ذات الجسم بما هو جسم ان يثبت له في حد ذاته حيثيتي الفعل والقبول بالمعنى الاخير ولهذا قال المصنف ان الاجسام القابلة للانفكاك يجب ان يكون في نفسه متصلا واحدا يعني ان الجسم قبل كونه منفصلا يجب ان يكون متصلا قبليه ذاتيه والدليل عليه قوله والا اي وان لم يكن شي مما يقبل الانقسام من الاجسام التي لدينا كالماء والنار قبل الانفصال متصلا حقيقيا كما انه متصل حسا لزم الجزء الذي لا يتجزى او ما في حكمه من الخط والسطح الجوهريين

سيعلم من كلام المص ابطالهما بمثل ما مر وبيان اللزوم ان كل كثرة بالفعل
يجب انتهاؤه الى الواحد الذي لا كثرة فيه بالفعل فالاقسام الجسم القابل للانقسام
التي كل واحد منها غير مشتمل على كثرة وانقسام بالفعل لو لم يكن متصلات جسمية
في حد ود انفسها لزم احد الامور الثلثة وهذه المتصلات لما كانت من نوع
الاجسام القابلة للانفكاك التي يليها فلم يكن مما لا يقبل الانفصال الخارجي بل يكون
قابلة لها فثبت ان بعض ما يقبل الانفصال الخارجي كان قبل قبوله متصلا واحدا
فبعض ما يقبل الانفصال قبولا بالمعنى الاول يقبله قبولا بالمعنى الثاني وهذا ما
ادعيناه وههنا بحث وهو ان الذي يثبت بالبرهان ليس الا ان الماء مثلا اما متصل
واحد او مشتمل على متصل واحد لئلا يلزم تركبه من الجزء الذي لا يتجزى او مما في حكمه
مما لا ينقسم الا في جهة او جهتين قلنا ان نختار الشق الثاني ونقول انه مركب من
الاجسام الصغار القابلة للانقسام في الجهات وهما وفرضا وليس شيء منها قابلا
للانقسام قطعا وكسرا كما هو مذهب ذيمقراطيس من ان مبادي الاجسام اجسام صغار
صلبة قابلة للقسمة الذهنية دون الخارجية فهي وان كانت متصلة في انفسها
منفصلا كل منها عن الاخر لكنها غير قابلة لطريان شيء من الفصل والوصل عليها مع
ان مدار اثبات الهيولى بهذا الوجه على طريان شيء منهما على ذات الجسم كما مرت الاشارة
اليه واجيب عنه بابطال الجسم الذيمقراطيسية بان كلا من القسمة الوهمية او الفرضية
او التي باختلاف عرضين قارين او غير قارين تحدث كثرة في المقسوم متشابهة ومشابهة
للكل في الماهية والافراد المتماثلة متشابهة في الاحكام بحسب نفس الماهية فما يصح
على فرد من افراد حقيقة واحدة يصح على جميعها وان منع عنه مانع خارجي فهو غير
قادح في جواز وقوعها نظرا الى نفس الذات من حيث هي هي فاتصاف تلك الاجسام با
الانفصال يستلزم جواز اتصاف تلك الاجسام بالالتحام كذلك وان صدها عن
الفصل والوصل صاد لاحق وعاق عنها عايق خارج فهو لا يوجب استنكاف
حقيقتها عنهما فاذن اتصال كل من تلك الاجسام كاشف عن قوة قبول القسمة

الخارجية

الخارجية وانفصال كل اثنين منها عن جواز طريان الاتصال بينهما عليهما
فهذا هو تقرير البرهان المشهور على ابطال هذا المذهب ومما يجب ان نعلم ان الجمع
المذكورة لا ينبني على كون تلك الاجسام متحدة الماهية كما هو مسلم عند صاحب هذا
المذهب على ما نقل عنه حتى قيل ان القياس ح جدلي اذ على تقديره كون الاجسام
المذكورة متخالفة الماهية ليس منشأ تخالفها النوعي هو الصورة الامتدادية
لانها نوع واحد كما سياتي بل صورة اخرى نوعية والمقصود اثبات ان الطبيعة
الامتدادية بما هي هي لا يابى الانفصال والاتصال وهو المحوج الى المادة مع قطع
النظر عن هذا النظر في جسم مفرد منها يودي الى المط ولا حاجة الى اخذ كونه مماثلا
لجسم آخر منها فان اشتراك اجزاء المقدارية معه في الطبيعة النوعية يقتضي ان
يصح عليها ما يصح عليه وبالعكس فكما ان احد جزئيه متصل بالجزء الاخر ومجموعهما
منفصل عن غيره فكذلك صح انفصال الجزئين واتصالهما بغيرهما تحقيقا للمعية
اشتراك الكل وجزئيه في نوع واحد واعترض عليه بان ههنا مغالطة باشتراك
اللفظ وهو ان ما يقبل الاجسام الذيمقراطيسية ليس الا انفصالا خلقيا واتصالا
فطريا فالقبول ههنا بمعنى طلق الموصوفية في بدو الامر فلا يمكن ان يقاس عليه
استعداد طريان الانفصال والاتصال فان مقتضى كون ما صح لفرد ما من افراد
الطبيعة النوعية صح لسائر الافراد بحسب نفس الامر ليس الا امكان الاتصال الفطري
لها بدلا عن الانفصال والانفصال الفطري لها بدلا عن الاتصال امكانا ذاتيا
في ابتداء الخلقة لا امكانا استعداديا لطريان الانفصال والاتصال في الخارج
فلا يتم قيام البرهان على اثبات الهيولى هذا دون ذلك وتوضيحه ان مآل القسمة
الانفكاكية عند المشائين الى زوال جوهر ممتد وحدوث جوهرين ممتدين وهذا
هو المحوج الى الهيولى الاولى كما علمت ومجرد امكان القسمة امكانا ذاتيا فطريا لا
يستلزم ان يكون له قابل غير نفس الاتصال اي ما هو متصل بذاته وكذلك مجرد كون
الشيء متصلا بنفسه من دون حدوث هذا المعنى فيه لا يستوجب ان يكون لوجوده

حاصل سوى ذاته كما ان امكان العلة وكذلك حصول الوجود في المجردات لا
يقتضي ان يكون لها قابل سوى ذواتها المجردة بل المحوج الى القابل هو استعداد العدم
او الوجود ولفظ الامكان مشترك بين هذين المعنيين فان امكان شيء بمعنى الاستعداد
له لا يجامع حصوله فله قابل آخر غير ذاته بخلاف امكان شيء بالمعنى الآخر فانه لا يابى
الاجتماع معه واللااجتماع اصلا فلا يحتاج فيه الى قابل لذلك الشيء غير ذاته وقد
اجاب عنه بعض الاعاظم بان قبول القسمة الوهمية مساوق لامكان القسمة الانفكاكية
بالنظر الى نفس طبيعة الامتداد وان منع عنها مانع لازم او غير لازم كالصورة النوعية
للفلك والصلابة والصغر في بعض الاجسام اذ لو امتنع الانفكاك الخارجي على الجوهر
الامتدادي لذاته لكان فرض الانقسام فيه من الاوهام الاختراعية ولم يكن فرق
بين فرض الانقسام فيه وبين فرضه في المجردات ولا شك ان الانقسام الوهمي ليس من
الانتزاعية خصوصا اذا كان منشاه اختلاف عرضين حالين فيه اقول هذا منقوض
بالزمان فانه عندهم مقدار متصل قابل للانقسام الوهمي غير قابل للانقسام الخارجي
وايضا توهم القسمة لا يوجب تجويز وقوعها في الخارج وتجويز العقل وقوع شيء لا يثبت
امكان وقوعه فربما جوز العقل تحقق شيء في بادي النظر ثم اقيم البرهان على خلافه
واذا لم يكن امر ممتد قابلا للانفكاك بحسب الخارج لا يلزم ان يكون توهم القسمة فيه
من قبيل توهم القسمة في المجردات فان الذي لا امتداد له ولا وضع له لا يمكن للوهم ان
يتوهم فيه شيئا دون شيء ويمكن ان يقال في ابطال هذا المذهب انه لو كان واحد من
تلك الاجسام لو كان بسيطا اي يكون له طبيعة واحدة كان كري الشكل لما سيجيء
من ان الشكل الطبيعي للجسم البسيط هو الكرة ولو كان كذلك لحصلت الفرج فيما
بين تلك الاجسام لان ملاقات الكرات بعضها مع بعض بظواهرها انما هي
بالنقط فيكون ذلك قولا بالخلاء وهو ممتنع كما ستعرف وان لم يكن بسيطا بل يكون
مركبا من اجسام مختلفة الطبايع فلم يكن متصلا واحدا وهف ولما ثبت ان
الجسم المتصل قابل للانفصال بمعنى انه يجوز ان يطرء عليه الانفصال في الخارج

فنقول

فنقول ويلزم من هذا اثبات الهيولى في الاجسام كلها ويتبين الملازمة بقوله
لان ذلك المتصل قابل للانفصال فالقابل للانفصال في الحقيقة اما ان يكون
هو المقدار اي الجسم التعليمي واختلفوا فيه فقيل انه عرض متصل يمكن فيه فرض ابعاد
ثلثة متقاطعة بالقوائم واتصاله غير اتصال الجوهر الممتد فعلى هذا يكون هناك
متصلان بالذات احدهما جوهر والآخر عرض متحدان في الوضع والاشارة و لا
يخفى سخافته وقيل للصورة الجسمية اتصال بالعرض بتبعية اتصال الجسم التعليمي و
فيه انك قد علمت ان الجسم في مرتبة مهيته متصل وفصله ليس الا مفهوم قولنا
قابل للابعاد الثلثة على الاطلاق وقيل هو مجموع امور ثلثة هي الطول والعرض
والعمق للجسم وفيه ان هذه الابعاد ليست موجودة في الجسم بالفعل والجسم التعليمي
موجودة فيه بالفعل وقيل ان في الجسم اتصال واحد منسوب الى الصورة الجسمية
بالذات والى مقدارها بالعرض ثم اما ان يراد بالجسم التعليمي نفس تعين امتداد
الجسم وتحدد انبساطه فيلزم ان لا يكون من مقولة الكم واما ان يراد به الصورة الجوهرية
مع تعين امتدادها اي مع الحيثية المذكورة فكان له اتصال لا باعتبار امر خارج
عنه بل بسبب اشتماله على الصورة الجسمية وهذا هو الذي اختاره المحققون و
يوافقه كلام الشيخ في الشفا والتعليقات وكلام بهمنيار في التحصيل وتوضيحه ما افاده
بعضهم من انه ليس في الجسم الا ممتد واحد في الجهات فاذا اعتبر ذلك الممتد في
الجهات على الاطلاق بدون تعين امتداداته تعينا مقداريا سواء كان مقدارا
مطلقا او مقدارا مخصوصا فكان بهذا الاعتبار صورة جسمية وجوهرا واذا اعتبر
من حيث هو متعين بتعين ما كان جسما تعليميا مطلقا واذا اعتبر من حيث هو
متعين بتعين مخصوص كان جسما تعليميا مخصوصا واورد عليه انه لزم ان لا يكون
الجسم التعليمي عرضا بل يكون مركبا من جوهر هو الجسمية وعرض هو تعين الامتداد
وما اجاب عنه بعض المحققين وحاصله ان المفهوم المركب من الجوهر عند القدماء
والعرض وان لم يكن عرضا اذ لا يكون له محل اصلا ولكن المركب من معنى الجوهر عند

مثلثي الهيولى حيث اخذوا الموضوع في تعريفه بدل المحل والعرض لا يلزم ان لا يصدق عليه
تعريف العرض اذ لا خفاء في ان المجموع المركب من الصورة وحيثيتها العرضية مندرج
تحت تعريفنا العرض فان الهيولى وان لم يكن بالنسبة الى الصورة وحدها موضوعا
لاحتياجها في التقوم اليها لكنها انما يكون موضوعا بالنسبة الى المجموع المركب منهما
ومن العرض لعدم احتياجها الى المجموع من حيث المجموع فليس بشيء لان اصل الاشكال
هو ان الجسم التعليمي لو كان مركبا من جوهر وعرض لم يكن جوهرا ولا عرضا اذ لا يكون
ح موجودا حقيقيا له وحدة حقيقية بل امرا اعتباريا له وحدة اعتبارية فلا يكون
من اقسام شيء منهما اذ الوحدة في التقسيمات معتبرة على ما بين في موضعه وبما ذكر
لا يندفع هذا او الصورة المستلزمة للمقدار او معنى آخر لا سبيل الى الاول والثاني
والا لزم اجتماع الاتصال والانفصال في حالة واحدة والقابل مع ما يلزم مع يجب
وجوده مع المقبول اذا لم يكن سلبا محضا والانفصال اما ان يكون وجوديا ان كان
عبارة عن حدوث متصلين او عدم ملكة ان كان عبارة عن زوال الاتصال عما
من شانه ان يكون متصلا فتعين ان يكون القابل معنى آخر وهو المعنى من الهيولى اعلم
ان لاصحاب المعلم الاول في اثبات الهيولى التي هي احد جزئي الجسم الجوهريين على رايهم
حججا الاولى ما ذكره المص وتحريرها انه لا شك ان في الجسم جوهرا متصلا في نفسه او
مستلزما لامر متصل في نفسه هو المقدار وعلى كل من التقديرين لا شك ان في
الجسم شيئا يقبل الاتصال والانفصال فنقول هذان الامران اي الذي هو متصل
في ذاته او متصل باتصال لازم والذي يقبل الاتصال والانفصال يجب ان يكونا
متغايرين بحسب الخارج اذ لو كان المتصل او المستلزم للاتصال الذي هو الجوهر الممتد
بعينه قابلا للاتصال والانفصال لزم ان يقبل الشيء نفسه او المثلين احدهما لازم
والآخر عارض وذلك حين طريان الاتصال او يقبل ضده او عدمه او ضد لازمه او
عدم لازمه وذلك حين طريان الانفصال والتوالي باسرها باطلة فكذا المقدم فا
القابل للاتصال او الانفصال في الجسم شيء غير المقدار الذي هو متصل بذاته وغير الجوهر

متصل

المتصل سواء كان متصلا بذاته او بلازمه الذي هو المقدار على اختلاف القولين
بل القابل معنى آخر وهو المراد من الهيولى الاولى وتلخيصها بعدما تمهد ان الجسم من
حيث هو جسم لا يعقل الا باتصال ما على نمط الشكل الثاني ان الجسم قابل للانفصال
وليس الاتصال نفسه بقابل للانفصال فليس الجسم هو الاتصال نفسه واذا
لم يكن الاتصال خارجا من حقيقة الجسم ولا كل حقيقته فهو جزء الجسم فله جزء آخر
يقبل الانفصال والاتصال وذلك الجزء لا محة جوهر محل للجوهر الممتد بذاته فهي
الهيولى اما كونه جوهرا فلبقائه في حالتي الاتصال والانفصال وتوارد الصور عليه
ولو كان عرضا يلزم من بقائه بقاء جوهر معه هو موضوعه وعلى التقديرين يلزم بقاء
جوهر سواء بقي معه عرض او لم يبق وهو المط واما كونه محلا للجوهر الممتد فلاتصافه
بالوحدة الاتصالية والكثرة الانفصالية لان الصورة الجسمية تصير واسطة
لاتصافه بذينك النعتين بل ان اتصافه بالوحدة الاتصالية والكثرة الانفصالية
عين اتصافه بالصورة الواحدة والصور الكثيرة اذ المعنى بالوحدة الاتصالية والكثرة
الانفصالية هو الصورة الواحدة والصور المتعددة لا غير كما سبقت الاشارة اليه
من ان الاتصال عين حقيقة الممتد بذاته فاذا كانت الصورة الممتدة بنفسها نعتا للجوهر
فالجوهر المنعوت يكون محلا لها وفي هذه الحجة ابحاث البحث الاول ان بناءها على ثبوت
الاتصال الذي هو بمعنى الممتد الجوهري ونحن لا نم في الجسم الا الاتصال الذي هو فصل انه
من فصول الكم وما سواه تم وما قيل من انك اذا شكلت الشمعة باشكال مختلفة تغيرت
ابعاده مع بقاء اتصال واحد فغير تم فان الشمعة المتبدلة الاشكال لا تخ عن تفرق
اتصال وتوصل افتراق فالمطولة منها اذا جعلت مستديرة يجتمع فيها اجزاء كانت متفرقة
والمدورة اذا جعلت مستطيلة يفترق فيها اجزاء كانت متصلة فاتصال واحد يستمر
مع تفرق الاتصالات وتقطع الامتدادات كيف يكون صحيحا البحث الثاني ان الاتصال
الذي يبطله الانفصال ثم يعود مثله بعد زوال الانفصال لا شك في عرضيته فان
الجسم عند توارد الانفصال والاتصال عليه باق بماهيته ونوعيته لا يتغير فيه جواب ما

هو وكل ما لا يتغير بتغيره جواب ما هو عن شي فهو عرض فالاتصال الذي يبطله
الانفصال عرض البحث الثالث انكم اثبتم في الجسم امتدادا جوهريا هو الصورة الجسمية
وامتدادا عرضيا هو المقدار التعليمي والامتداد من حيث ماهية الامتداد حقيقة
واحدة والحقيقة الواحدة لا تختلف بالجوهرية والعرضية فاذا اثبت عرضية بعض
افرادها عندكم على ما ذكرتم من حديث تبدل اشكال الشمعة الواحدة فقد وجب
عرضية الجميع وهذه الابحاث الثلثه في الحقيقة ترجع الى نفي الصورة الممتدية
الجوهرية كما هو مذهب الشيخ الالهي في كتاب التلويحات واجيب من قبل المشائين اما
عن الاول فبان الجسم من حيث هو جسم لا يتصور بدون قابلية الابعاد الثلثة
على نعت الاتصال ولهذا مدد بها ولو لم يكن متصلا في مرتبة ذاته لم يصح قبوله للمقدار
كما قال الشيخ الرئيس في الحكمة العلائية جسم در حد ذات بيوسته است كرا كسسته
بودي قابل ابعاد نبودي والحاصل ان نفس ذات الجسمية بما هي هي لو لم يكن متصلة
في مرتبة جوهر الحقيقة بل كان اتصالها من قبل العارض كان بحسب الوجود اما من
المجردات عن الجهات والابعاد واما مؤلفة الذات من الجواهر الفردة متناهيا او غير
متناهية ثم يعرضها التعلق بالاحياز والجهات ويلحقها الاتصال وقبول الانقسام
لا الى نهاية في مرتبة ثانية وكلاهما محال لان قابلية الابعاد انما يتصور اذا كان
متصلا بالذات وما يثبت للجوهر في مرتبة ذاته فهو جوهر فثبت الاتصال الجوهري اقول
فيه نظر ولا جواب اما النظر فهو ان هذا الكلام انما يتم لو ثبت امتناع تقوم الجوهر بالعرض
وهو غير تام عند من جوز تركب الجسم من جوهر وعرض هو الامتداد فالامتداد وان كان
حاصلا في حد حقيقة الجسم لكن لا يلزم على هذا المذهب كونه جوهرا لا يتم عن
مجرى الكلام في الجزء الاخر للجسم عندهم فيلزم كونه ممتدا جوهريا كما لا يخفى على المتامل
لانا نقول هذا بعينه منقوض بالهيولى التي اثبتم فان الهيولى عندكم وان كانت متصلة
باتصال يحصل لها من قبل الصورة لكنها في حد ذاتها ليست متصلة ولا منفصلة
فليكن الجسم او جزئه ايضا كذلك واما قولكم لو لم يكن الجسم في حد ذاته متصلا يلزم

ان يكون اجزاء لا يتجزى كما يستفاد من كلام الشيخ الرئيس في الحكمة الفارسية او التجرد
عن الاحياز فجوابه ان عدم اتصاله في ذاته لا يستلزم انفصاله في ذاته ولا خلوه عن
الاتصال والانفصال بحسب الواقع وانما يلزم ذلك لو لزم من عدم اتصاله بحسب
ذاته عدم اتصاله في الواقع بل يجوز ان يكون الجسم دائما اما متصلا باتصال عارض
او منفصلا بانفصال كذلك حتى لا يلزم خلوه عنهما كالهيولى فانها عندكم في ذاتها
لا متصلة ولا منفصلة مع عدم خلوها عن الحالين في الواقع فقد ظهر ان قابلية الابعاد
وصلوحها لا يوجبان يكون القابل متصلا في ذاته واما الجواب فهو ان الهيولى وان لم
يكن لها الاتصال ولا الانفصال من قبل نفس ذاتها بل بواسطة غيرها وهو الصورة
الجرمية الواحدة والمتعددة لكن لا يلزم شي من المحذورات اذ ليس للهيولى مرتبة
في نفس الامر متقدمة على الاتصال والانفصال مطلقا عندهم بخلاف الجسم بالقياس
الى عارضه فان له مرتبة وجود متحقق في نفس الامر فلا يلزم خلو الهيولى عن الاتصال
والانفصال والتعلق بالاحياز والجهات في نفس الامر وان لم يكن منشأ ذلك حيثية
نفس ذاتها فجوهرية الاتصال وتقوم الهيولى به يوجب ان لا يكون للهيولى مرتبة في
نفس الامر يكون بحسبها عارية عن الاحياز والابعاد وغير ذلك وانا لو كان عرضا
فالابحاث بحذافيرها لازمة غير مندفعة كما لا يخفى على ذي بصيرة نافذة وعن الثاني
بان بقاء الجسم بنوعيته في حالتي الاتصال والانفصال لا ينافي كونه متصلا جوهريا
انما يلزم المنافاة لو بقي بشخصيته في تينك الحالتين وليس كذلك واما القول بان
كل ما لا يتغير بتغيره جواب ما هو فهو عرض فانما يصح لو لم يتغير بتغيره اشخاص
الجوهر واذا تبدلت الاشخاص بتبدل ذلك الشي فلا يلزم عرضيته كما ان استمرار
طبيعة نوعية وحفظها بتوارد تلك الاشخاص لا ينافي جوهرية تلك الاشخاص
وعن الثالث بانا لا نم ان مطلق الامتداد والاتصال مفهوم واحد وطبيعة
واحدة بل ههنا اشتراك لفظي لا غير يطلق تارة على مفهوم جوهري واخرى
على مفهوم عرضي البحث الرابع هو ان الجسم لا يخ عن اتصال جوهري لكنه هو

بين ما في الكتابين في المقصود بل الفرق يرجع الى تفاوت اصطلاحيه فيهما
ويتحقق ذلك بان في الشمعة حين تبدل اشكاله مقدارين ثابت هو جوهر
لا يزيد ولا ينقص بتوارد الاشكال عليه ومتغير هو ذهاب المقادير في الجوانب
وهو عرض في المقدار الذي هو جوهر ومجموعهما هو الجسم والجوهر منهما هو
الهيولى على مصطلح التلويحات وذلك الامتداد الجوهري هو الجسم على مصطلح
حكمة الاشراق وهو الذي يسمى بالنسبة الى الهيئات والانواع المحصلة هيولى
فلا مناقضة بين حكمه ببساطة الجسم وجوهرية المقدار في احد الكتابين وحكمه
بتركب الجسم وعرضية المقدار في الاخر فان ذلك الجسم والامتداد غير هذا الجسم
والامتداد فتوهم المناقضة انما هو من اشتراك اللفظ اقول كلامه في بعض المواضع
من المطارحات وغيرها صريح في انه ينكر الاتصال والامتداد سوى ما هو من عوارض
الكم وفي التلويحات بان اينا شيئا يدل على ان ما سماه هيولى يكون ممتدا بذاته
وامتدادا جوهريا سواء كان مقدارا او غير مقدار واما التنافي في تركب الجسم
وبساطته بين الكتابين فهو على حاله واعلم ان اتباع المشائين يفرقون بين مفهومي
الممتد كما اشرنا سابقا احدهما الصورة الجرمية عندهم وهو الممتد على الاطلاق
الذي بحسبه يصح فرض الخطوط الثلثه القائمة التقاطع في الجسم والاخر المقدار
وهو المصحح لفرض الاجزاء الموهومة المشتركة الحدود في الجسم والاول مقوم للجسم و
الاخر عرض فيه والامتداد بالمعنى الاول لا يتفاوت فيه جسم وجسم ولا يكون
بحسبه شي من الاجسام صغيرا او كبيرا ولا جزءا او كلا ولا عادا او معدودا ولا مشاركا
او مباينا بخلاف الثاني ولهذا اشتهر انهم قائلون بالامتدادين وليس كذلك بل لا
يكون في الجسم على رايهم الا ممتد واحد لكنه اذا اخذ بما هو هو اي من دون تعين
مقداري فهو جوهر محض مقوم للجسم واذا اخذ على التعين المقداري متناهيا كان
او غير متناه اي اخذ الجسم بحيث يمسح بكذا كذا مرة او لا ينتهي المسح ان توهم غير متناه
فهو مقدار غير مقوم للجسم فيصدق عليه معنى العرض ويظهر الفرق بينهما عندهم

حين تخلخل الجسم وتكاثفه لا حين توارد الاشكال على الشمعة فان هناك لم يتبدل
نفس المقدار وههنا يتبدل لعوارضه التي هي مراتب انبساطه في الطول والعرض و
العمق واما الشيخ الالهي فانه انكر الممتد بالمعنى الاول مط واستدل في كتبه عليه
بوجوه ثلثه احدها انه لو تقوم الجسم الموجود في الاعيان بامتداد جوهري لكان ذلك
الامتداد اما كليا او جزئيا لا جائز ان يكون كليا لان الكلي من حيث هو كلي لا وجود له
في الاعيان فلا يتقوم به ما هو موجود فيها ولا جائز ان يكون جزئيا الا ان كان هو
الذي يثبت عرضيته وليس في الجسم غيره لم يكن في الجسم امتداد جوهري وان كان في
الجسم امتداد عرضي واخر جوهري فذلك مح لان الامتداد طبيعة واحدة ومفهوم
واحد لا يختلف فيه جواب ما هو فلا يكون بعض جزئياته جوهرا وبعضها عرضا ولما
ثبت عرضية البعض ثبت عرضية الباقي وثانيها انه لو كان في الجسم امتداد جوهري
لكان موجودا في كل الجسم وفي جزئه وما في الكل اكثر مما في الجزء فيكون قابلا للتجزية
لزاته فيكون كما مقداريا فيكون عرضا وثالثها انه اذا تخلخل الجسم ان بقي الامتداد الجوهري
كما كان وهو مقدار لا شك فليس في كل الجزء المتخلخل الزائد الا الصورة الجرمية وهو
هو مع وان لم يبق ذلك الامتداد كما كان فهو اذن صار ازيد فالامتداد الجوهري
كم لزاته فهو عرض فالجوهر عرض وهو خلف واعترض العلامة الخفري على الوجه
الاول بما حاصله انه ان اراد بالكلي الكلي العقلي اخترنا ان الممتد المقوم للجسم العيني
ليس كليا بهذا المعنى لانه لا يوجد في الخارج وان اريد به الكلي الطبيعي اي ما يصير
معروضا للكلية اذا وجد في العقل اخترنا انه كلي باعتبار مهيته وجزئي بتشخص
الجسم قوله لا جائز ان يكون جزئيا الا انه ان كان هو الذي ثبت عرضيته وليس في
الجسم غيره قلت ما ثبت عرضيته انما هو امر عارض هو تعين امتداداته بالانقطاع
اما مط او مخصوصا وهذا العرض ليس هو افقا لمفهوم الممتد في المهية ليلزم من
عرضيته عرضيته اقول لما كان تشخص الشي عند المحققين اما بذاته كما هو مذهب
الشيخ الالهي او بنحو الوجود كما هو مذهب الفارابي وارتباطه الى الموجود الحقيقي كما

المقدار لا غير وليس في الجسم متصل سواه وهو القابل للانفصال لا اما ميتميق
مادة ولا يجدي قولكم انه لا يبقى مع الانفصال لان الذي يبطله الانفصال هو
هو الاتصال العارض لا الجوهري وبيانه ان لفظ الاتصال كما قد يطلق على المعنى
الاضافي الذي لا يتصور ان يعقل الا بين شيئين سواء كانا متعددين في الخارج
ثم يحدث او يتوهم بينهما اتصال او يتصور الجسم المتصل الواحد اجزاء وهمية
انها متصلة بعضها ببعض او يكون في الجسم اختلاف عرضين قارين او غير قارين فيقال
ان محل احدهما متصل بمحل الاخر ولا شك في عرضية الاتصال بهذا المعنى النسبي وهو الذي
يقابله الانفصال فلا يصلح ان يكون جزء لامر جوهري محض وقد يطلق على المعنى الحقيقي
الذي لا يستدعي ان يكون بين شيئين وهذا اصطلاح خاص لا يفهمه الخاص من
لفظ الاتصال وهو الممتد الجوهري على اصطلاحهم فلقائل ان يقول الاتصال بالمعنى
الثاني نفس الجسم وهو بعينه المقدار ولا يقابله الانفصال بل الانفصال يقابل الاتصال
بالمعنى الاول وهما يتعاقبان عليه مع بقائه بعينه في الحالين واما ما يقال ان المتصل
شيء له الامتداد فيلزم ان يكون محل الامتداد غيره فليس بشيء فان هذه اطلاقات
عرفية وتجوزات لفظية لا يبتني الحقائق العلمية عليها وهذا مثل بعد بعيد
خط طويل فان هذه الاطلاقات لا يوجب زيادة البعدية على البعد والطول على
الخط واطلاق صيغ المشتقات بهذا الوجه شايع في باب الامور العامة كالموجود
بما هو موجود فانه بمعنى الوجود فان قيل توارد المقادير المختلفة بالصغر والكبر
على الجسم الواحد اذا تكاثف وتخلخل يوجب عرضية المقادير فكيف حكمتم بجوهريتها
يقال ان وجود التخلخل والتكاثف من فروع وجود الهيولى فاذا لم يكن المقدار غير
الجسم لا يتصور زيادة المقدار ونقصانه من غير ورود مادة عليه وانفصالها عنه
فان زيادة المقدار على هذا التقدير بعينها زيادة اجزاء الجسم ونقصانه نقصانها
فيرجع التخلخل والتكاثف الى تخلل الجسم بين اجزاء الجسم وانفصاله عنها و
اجتماعها لا الحقيقيين واثباتهما بالقمقمة الصياحة اذا وضعت في النار في

غيره

غاية الضعف وكذلك الاستدلال بالقارورة الممصوصة اذا كبت على
الماء سيما وقد شوهد عند الكب الحبابات الدالة على خروج الهواء ولا سبيل لنا
الى الحكم بان الماص لم يمص من الهواء بقدر ما اخذ منها حتى يلزم التخلخل وذكر
الشيخ الالهي في حكمة الاشراق انه جرب رشح بعض الادهان من الزجاج فلا يمتنع مثل
ذلك في الهواء الذي هو الطف من الدهن واما قولهم اشتراك الاجسام في الجسمية وافتراقها
في المقادير يوجب مغايرة المقدار للجسم فجوابه على ما في حكمة الاشراق ان اشتراكها في الجسمية
هو اشتراكها في نفس المقدارية المشتركة بين المقدار الصغير والكبير واختلافها في المقادير
هو اختلافها في خصوصيات الكبر والصغر وكما ان التفاوت بين المقدار الكبير والصغير
ليس بشيء زايد على المقدار بل بنفس المقدار فكذلك اذا بدل لفظ المقدار بالجسم والتفاوت
بالصغر والكبر بالتفاوت في المقادير يكون الاختلاف بنفس الجسمية لا غير ويرجع هذا
الاختلاف الى الاختلاف بالكمال والنقصان والشدة والضعف في نفس ماهية
الشيء على ما هو رأي شيخ الالهيين والقدماء من الرواقيين فانهم يجوزون كون جوهر
اقوى جوهرا من جوهر آخر كجواهر العالم الاعلى العقلي وجواهر عالمنا الادنى الجرمي و
كذا يحكمون بان حيوانا يكون حواسه اكثر ونفسه على التحريك اقوى كالانسان اشد واتم
في باب الحيوانية من حيوان يكون دون ذلك كالبعوضة ولا يفرقون بين الشدة والضعف
في الكيف والزيادة والنقصان في الكم في كونهما تفاوتا بالكمال والنقص في نفس الماهية
سواء كانا في الكيف او في الكم او غير ذلك كالجوهرية والجسمية والحيوانية على ما ذكرنا
ولا يبالون بعدم اطلاق ادوات التفضيل والمبالغة في بعض الصور على عرف اهل
اللسان اذ ليس من داب الحكماء الاقتصار في تصحيح المعاني على مجاري العرف وفي
اقتناص الحقايق من الالفاظ ثم لا يخفى ان بين كلامي الشيخ الالهي في حكمة الاشراق
حيث حكم ببساطة الجسم وجوهرية المقدار وفي التلويحات حيث اختار انه مركب
من جوهر يسماه هيولى وعرض هو المقدار بناء على تجويزه تركب نوع طبيعي من جوهر
وعرض مخالفة بحسب الظاهر لكن الشارحين لكلامه اجمعوا على عدم المنافاة

هو ذوق جماعة فالاعراض القائمة وساير الاشياء عندهم ليس لها مدخل
في افادة التشخص بل هي لوازم وامارات للتشخص فالممتد المقوم للجسم العيني لو كان
جزئيا موجودا في الخارج فيجب ان لا يكون مناط جزئيته الامور العارضة له الا بمعنى
كونها من اللوازم والعلامات لها فاذا صار ذلك الممتد جزئيا متعينا في الخارج
مع قطع النظر عن العوارض فهو اما عين المقدار فقد ثبت عرضيته واما غيره
فيلزم ان يكون في الجسم ممتدان متعينان احدهما جوهر والآخر عرض متباينان في
الوجود وهو خلاف ما تقرر عند اتباع المشائين من ان التفاوت بينهما ليس
الا بالتعين والابهام وايضا اذا تعين الممتد الجوهري مع قطع النظر عن المقدار
العرضي فذلك اما مساو لهذا او ازيد او انقص وعلى كل تقدير يلزم محذورات
اخرى تقدره بذاته فالاولى ان يجاب عن الوجه الاول بان الامتداد اي الممتد
بنفس ذاته المقوم للجرم العيني امر متعين الذات مبهم المقادير التي هي عبارة عن
تعيناته المقدارية فان التعين الذاتي لا ينافي الابهام المقداري وما ثبت عرضيته
ليس الا المتعين المقداري وهو غير الممتد المقوم للجرم العيني المحفوظ الذات والتشخص
في مراتب التقدرات والتشكلات لكن ليس ان هذا الذي ثبت عرضيته ممتد والذي
يقوم الجسم ممتد آخر ليلزم ان يكون في الجسم ممتدان اثنان جوهري وعرضي بل هو متحصل
متنوع من التعين المقداري ثم اورد معارضة على كلام الشيخ بقوله انه اختار في التلويحات
ان الجرم العيني مركب من الجوهر الذي يسميه الهيولى ومن الاتصال والامتداد
العرضي فنقول الامتداد العرضي الذي اختار انه مقوم للجرم العيني اما كلي او جزئي
وكلاهما باطلان على النحو الذي ذكره في الدليل اما الاول فظ واما الثاني
فلتبدل الامتدادات المعينة مع بقاء الجرم العيني في الصورتين اللتين ذكرهما فان
كان المقوم هو الامتداد الذي ثبت عرضيته بالتبدل وليس في الجرم العيني غيره
لم يكن الامتداد مقوما للجرم لتبدله مع بقاء الجرمية وان كان للجرم امتداد عرضي باق
اخر زايل فذلك لانه ليس فيه امتدادان عرضيان جزئيان فما اجاب به عن هذا

نحو

البحث فهو جواب عن دليله غاية ما في الباب ان المعنى الثاني هو جوهر عند الحكماء
وعرض عنده اقول فرق بين تركب الشيء من مادة وصورة كالجسم عند المشائين
وبين تركبه من موضوع وعرض كالجسم عند صاحب التلويحات فح لقائل ان يقول
بقاء الجسم العيني المتقوم من جوهرين المتقوم كل منهما بالآخر مع تبدل احدهما
غير صحيح عند الوجدان بخلاف الجسم العيني المتقوم من جوهر وعرض فانه يجوز
عند العقل بقائه العيني ببقاء احد الجزئين بعينه والجزء الاخر لا بعينه بل
بورود الامثال فما ذكره ذلك المحقق لا يصلح للمعارضة لتحقق الفرق بما ذكرنا لا يقال
ان الشيخ الالهي اعترف بوجود الامتداد الجوهري في حكمة الاشراق فكيف يمشي منه
الاستدلال على نفيه لانا نقول ذلك معنى آخر غير الامتداد المقوم للجسم عند
المشائين والآخر المقدار والشيخ الالهي انكر المعنى الاول سواء كان جوهرا او عرضا و
ذهب الى جوهرية المعنى الثاني وكونه عين الجسم في حكمة الاشراق والى عرضيته وكونه
جزء للجسم في التلويحات على ما حققناه وحاصل الكلام انه لما كانت الصورة الجسمية
عند مثبتي الهيولى على انه امر ابهمها في الواقع فاورد عليهم انه كيف يتقوم جوهر
عيني بامر مبهم في الواقع واما المقدار الجوهري عنده فهو ليس امرا مبهما في نفس
الامر وان عرض له الاطلاق فان للعقل ان ياخذ المهيات على وجه لا يابى عن الحمل
على كثيرين فكما ان للجسم مرتبة اطلاق وتعيين بحسب العقل فكذلك المقدار فاذا طلع
العقل الى ذينك الاعتبارين يحكم بان المقدار المطلق مقوم للجسم المطلق بل يكون
عينه والمقادير الخاصة مقومة للاجسام الخاصة بل يكون عينها كما هو رايه واما ما
ثبت عرضيته عنده في ذلك الكتاب فليس الا مراتب الطول او العرض والعمق وليس شيء
منها مقدار الجسم بل هي عوارض للمقدار الجرمي وعرضيتها لا يوجب عرضيته وقد علمت
انه ممن ينكر التخلخل والتكاثف الحقيقيين فلا يمشي الاستدلال على عرضية المقدار
الجرمي بتوارد المختلفات من المقادير على الجسم الواحد اذا تكاثف او تخلخل واما الجواب عن
الوجهين الاخيرين على ابطال الممتد بالمعنى المذكور ففي غاية السهولة بعد تحقيق

ما ذكر في بيانه من انه لا يوصف بحسب ذاته بكونه كلا او جزءا او متصلا او منفصلا او غير ذلك فليكن هذا على ذكر البحث الخامس سلمنا ان في الجسم باعتبار الامتداد امورا ثلثة الاول جوهر غير خارج عن ماهية الجسم والاخيران عرضان زايدان عليه يتبدل احدهما على الجسم بالتخلخل والتكاثف والاخر بتوارد الاشكال عليه لكن لم قلتم ان الجسم اذا انفصل يجب ان ينعدم عنه امر جوهري فان اللازم ليس الا ان الحقيقة الجسمية يجب ان يكون لذاتها قابلة للاتصالات والانفصالات واما ان القابل يجب ان يكون واحدا بالوحدة الاتصالية فلا وانما يلزم ذلك لو كانت الوحدة الشخصية مساوقة للوحدة الاتصالية وهو غير لازم فان الانسان الواحد والسرير الواحد مثلا له وحدة شخصية مع تألفه عن متصلات منضم بعضها الى بعض بل اللازم كون القابل للاتصال والانفصال امرا واحدا شخصيا ويجوز ان يكون ذلك الواحد امرا متصلا بذاته ومع استمرار وحدته الشخصية يتحد اتصاله الذاتي فيحدث له بقبول الانفصال لا ينافي الاتصال مطلقا بل انما ينافي وحدة الاتصال فما كان متصلا واحدا بعينه صار متصلا متعددا فالمتد الجوهري باق في الحالين والزوال انما هو لعارضه اي الوحدة والكثرة والجواب عنه على ما ذكره بعض الاذكياء بعد تمهيد ان وجود كل شيء عبارة عن نفس تحصله وموجوديته سواء كان في العين او في العقل وانه مساوق للتشخص بل هو عينه على ما ذهب اليه الفارابي فتعدد كل من التشخص والوجود ووحدته يوجب تعدد الاخر ووحدته هو ان المتصل الواحد من حيث هو كذلك لما لم يكن الا موجودا واحدا لذاته واحدة وتشخص واحد فليس لاجزائه الفرضية وجود بالفعل وتشخص خاص بحسب نفس الامر كيف وقد بين ان الاجزاء الفرضية غير متناهية حسب قبول الجسم الانقسام لا الى نهاية فاما ان يكون لبعض اجزائه وجود وتشخص وهو الترجيح من غير مرجح او لجميعها فيلزم المفاسد التي ترد على اصحاب لا تناهي اجزاء الجسم واذا طرء عليه الانقسام وجد موجودان متشخصان وهويتان مستقلتان فاما ان يكونا موجودين حال الاتصال

ح

مع تعينهما وهو باطل لان اجزاء المتصل الواحد تعينها ليس الا بحسب الفرض وهذان التعينان بحسب نفس الامر ابدا ومحال اما ان يكون وجودهما حال الانفصال هو بعينه الوجود الذي لهما حال الاتصال او لا لا سبيل الى الاول لانه خلاف ما تقرر من المساوقة بين التعين والوجود فالتعين الحادث بعد الانفصال يساوق الوجود الحادث بعد الانفصال ولا الى الثاني لانه يلزم ان يكون ذات واحدة توجد بوجود واحد ثم يزول عنها هذا الوجود وتوجد بوجود متعدد هو ايضا خلاف المفروض من ان الوجود نفس الموجودية المصدرية المنتزعة عن الذات لا ما به الموجودية فلا يتصور تعدده مع وحدة الذات كما لا يخفى واما ان لا يكونا موجودين حين الاتصال بالفعل بل بالقوة القريبة او البعيدة فلا بد لهما من مادة حاملة لقوة وجودهما وتعينهما حين الاتصال واذا خرج وجودهما وتعينهما بطريان الانفصال من القوة الى الفعل يصير حاملة لهما متلبسة بهما وليس تلك المادة هي ذلك الجوهر المتصل لما علمت بطلانه سابقا فيكون القابل لهما جوهرا آخر وهو المطلوب اقول فيه نظر فان القول بان تعدد الوجود عين تكثر الاشخاص الموجودة او مستلزم له وتوحده عين توحد الشخصية او مستلزم له وان الاتصال وان الانفصال عبارتان عن توحد الوجود وتكثره وان كان حقا عندنا وعن نساعدكم فيه فان قسمة المتصل راجعة الى تحويل الوحدة الشخصية الى الكثرة الشخصية وبطلان الموجود الواحد وحدوث الموجودات المتعددة وعكس ذلك حين الوصل لكنا نفرق بين ما بالذات وما بالعرض في الاتصاف بهذه الامور فنقول لا نم ان الموجود بوجودات متعددة او المتعين بتعينات متكثرة حال الانفصال بالذات هو حقيقة الجوهر الممتد لا يجوز ان يكون المعروض لاختلاف الوجودات والتعينات هو حقيقة المقدار اولا وبالذات وبواسطته يصير الجوهر الممتد متصفا بها ثانيا وبالعرض فان الجسم المتصل له مقدار واحد وتشخص واحد فاذا طرء عليه الانفصال انعدم هذا المقدار المعين ووجد مقداران آخران ووجد كل واحد منهما

طرء الانفصال زالت عنها الوحدة الاتصالية بدون زوال ذاتها وهذا بخلاف الجوهر الممتد فان وحدة الاتصال فيه هي الوحدة الشخصية او مساوقة لها فلا جوهر لم يبق ذاتها حين الانفصال فمادة الجرمين الحادثين عند الانفصال واحدة في ذاتها متعددة بتعدد الجرمين الواقعين وهي محفوظة الوجود في جميع المراتب باقية الذات في حالتي الاتصال والانفصال غير حادثة بتعدد شيء منهما اليه الا ان في المواد الحادثة ولا متكثرة بتكثر الانفصال في ذاتها ليلزم انقسام الجسم الى الاجزاء الغير المتناهية بل الزوال والحدوث والوحدة الاتصالية والكثرة الانفصالية انما تعرض للجوهر الممتد بالذات والهيولى لا يقتضي شيئا من وحدة الجسم واثنينيته ولا مرتبة من مراتب الكثرة الجسمية ولا ايضا اباها فهيولى الجسمين اللذين احدهما في المشرق والاخر في المغرب لها نحو وحدة ذاتية يجامع اثنينيتها وحصولها في الجهات المتخالفة والاحياز المتباعدة عبارة عن قبولها الاجسام المتعددة المخصوصة بالوقوع في تلك الاحياز والجهات بالذات فوحدتها الشخصية لا ينافي الكثرة الانفصالية بخلاف وحدة الاتصال فان وحدة الهيولى مفهوم سلبي من لوازم نفي الكثرة بل هو عين نفي الكثرة ووحدة المتصل معنى وجودي نفي الكثرة انما هو من لوازمه الحجة الثانية لهم هي ان الجسم من حيث هو جسم له صورة اتصالية وهي جسم بالفعل ومن حيث هو مستعد لقبول السواد والحركة وغير ذلك فهو بالقوة والشيء من حيث هو بالفعل لا يكون هو من حيث هو بالقوة لان مرجع القوة الى امر عدمي هو فقد شيء ومرجع الفعلية الحصول حقيقة ما والشيء الواحد من حيث هو واحد لا يكون مبدء لهاتين الحالتين فلا يكون الجسم من حيث هو بالقوة اسود او متحرك هو من حيث هو بالفعل متصل بل شيئا آخر فاذن الجسم مركب مما عنده له القوة ومما عنده له الفعل وهما الهيولى والصورة وبيانه على النظم القياسي هو ان نقول الجسم بالفعل من جهة ذاته وكل ما هو بالفعل من جهة ذاته لا يكون بالقوة فالجسم لا يكون بالقوة ويجعل هذه النتيجة كبرى لقياس آخر من الشكل الثاني وهو ان الهيولى بالقوة ولا شيء من الجسم بالقوة فينتج لا شيء من الجسم بهيولى

ولزيادة التوضيح نقول لا شك ان في الجسم قوة على ان يوجد فيه امور كثيرة فتلك القوة لا يخ اما ان يكون نفس حقيقة الجوهر المتصل او ثابتة فيه او امر يقارنه او قائمة بذاتها فلو كان الاتصال المصحح لفرض الابعاد في الجسم هو بعينه نفس القوة لاشياء كثيرة مما يحدث في الجسم فيلزم ان يكون اذا فهمنا الاتصال فهمنا انه استعداد لامور كثيرة ومما امكننا تعقل الاتصال دون تعقل هذه الاشياء وليس كذلك وايضا لو كان الاتصال هو انه بالقوة كذا او كذا لكان صورة الجسم عرضا ولو كان الاتصال حاملا للقوة لا يصح ان يعدم عند خروجه فيما يقوى عليه الى الفعل فوجب ان يبقى مع الانفصال ولو كانت القوة قائمة بذاتها لكان الامكان جوهرا مع انه عرض كما ستعرف انشاء الله فالحامل للقوة غير الاتصال والمتصل من حيث هو متصل بل الذي فيه قوة الاتصال والانفصال وغير ذلك من هيئات غير متناهية وكمالات غير محصورة هو الهيولى وهذه الحجة والحجة السابقة مقارنتا المأخذ والاعتراض عليه من لسان شيعة الاقدمين بوجوه الاول ان قولكم ان الجسم او الاتصال نفسه ليس القوة على امر ثم ولكن لا يلزم ان لا يكون القوة موجودة للجوهر الممتد وليس اذا كانت القوة تابعة لشيء يلزم ان يكون هو هو فان قلت لو كانت القوة للانفصال موجودة في الاتصال لكان الاتصال باقيا مع الانفصال قلت هذا عود الى الحجة السابقة وقد مر الكلام فيها فان قلنا اذا كانت القوة للاتصال وهو شيء متحصل بالفعل فيلزم ان يكون شيء واحد بالقوة وبالفعل معا وهو مح قلت الحق الصحيح امتناع كون شيء واحد من جهة واحدة بالقوة وبالفعل معا ولا يلزم منه امتناع ان يكون شيء ما بالفعل ولو قوة شيء آخر فالفعل والقوة يجوز ان يجتمعا في شيء واحد من جهتين مختلفتين وكثيرا ما ينشأ الغلط في العلوم من اهمال الحيثيات واضاعة الاعتبارات اقول في الجواب ان كل حيثية يكون ثابتة لشيء ما في نفس الامر فلا بد لها من مبدء لانتزاعها ومنشأ لحصولها والقوة وان كانت عدمية ولكن لا يكون عدما بحتا بل لها حظ من الثبات فانها عدم شيء عما من شأنه ان يكون وجود ذلك الشيء له او لنوعه او لجنسه ولكن ليس بالفعل حاصلا له كما بين في قاطيغورياس المنطق فلا بد له من مبدء والمبادي للاشياء الطبيعية تنحصر في اربعة مادة وصورة وفاعل وغاية والثلثة الاخيرة انما هي مباد لفعلية تلك الاشياء فلا يكون

وتشخصه غير الوجود الاخر وتشخصه والممتد بمعنى القابل للابعاد مطلقا لم يتغير وجوده
ولا تشخصه بل نقول القابل للابعاد حقيقة منحصرة في شخص واحد له مقدار واحد
بحسب المساحة وهو ما حواه السطح الاعلى من الفلك الاعظم سواء كان في اتصال
واحد او في اتصالات متعددة حادثة او فطرية وهذا الشخص الممتد له تعين واحد
ذاتي مستمر وله ايضا تعينات اخر متبدلة حاصلة من قبل تعينات مقداره وهذا كما
ان هيولى الاسطقسات عندكم شخص واحد لا يزول وحدته الشخصية في مراتب
تعدد الصورة الجسمية ووحدتها عند توارد الانفصال والاتصال فان
قيل الهيولى لما كانت امرا مبهما يمكن الحكم ببقاء ذاتها عند تعدد الاتصال ووحدته
بخلاف الجسم قلنا كون ذات الهيولى امرا مبهما بالمعنى الذي لا يصح اجراؤه في ذات
الجسم غير بين ولا مبين بعد فان معنى ابهام الذات في الهيولى ليس كما فهمه بعض
من اهل التدقيق انها في ذاتها لا تعين لها ولا تحصل ولا كلية ولا جزئية ولا عموم
ولا خصوص وانما يتصف بشيء من تلك الاوصاف بسبب اقتران الصورة بها اذ قد
سبق ان الوجود لا ينفك عن التشخص بل هو هو باستمراره ويزول بزواله فبقاء الوجود مع
زوال التعين والوحدة غير معقول انما المعقول في هيولى العناصر انها متعينة الذات
مبهمة الصور فلها تعينان تعين مستمر ذاتي وتعين متبدل عرضي قلنا ان نقول
في الجوهر الممتد انه متعين الذات مبهم وحدة الاتصال وكثرته وله تعين ذاتي
مستمر وتعين مقداري يتبدل على طبقها فالامر في الهيولى واقصى ما يمكن ان يقال
في الجواب عن الشبهة المذكورة وهو انه لا شبهة لاحد من العقلاء في انه ينعدم من
الجسم حين طريان الانفصال عليه امر كان موجودا فيه في الخارج وحين وقوع الاتصال
يوجد فيه امر لم يكن موجودا قبله ثم تقول ذلك الامر اما انه اتصال حقيقي او اضافي
كما لا يخفى فعلى الاول يلزم المط لان المتصل الحقيقي عند المحققين خصوصا عند
صاحب هذا البحث منحصر في الامر الجوهري فاذا زال عن الجسم فلا بد من اشتماله على
جزء آخر غير متصل بنفسه قابل للاتصال وهو الهيولى وعلى الثاني يلزم ان يكون في

الجسم

الجسم اتصالات واضافات غير متناهية مجتمعة في الواقع مترتبة حسب قبول
الجسم الانقسامات باقسام غير متناهية مترتبة كالنصف والثلث والربع و
غيرها بتعدد كل من تلك الاضافات عند ورود واحد من الانقسامات
ويلزم منه المفاسد الواردة على اصحاب النظام القائلين بعدم تناهي اجزاء الجسم
هذا ما تيسر لنا في هذا الموضع من المقال فعليك بالتامل الصادق والتفطن الفائق
ليظهر لك جلية الحال والله ولي الجود والافضال البحث السادس ان تعدد الجسمية
بعد وحدتها لو كان مقتضيا لانعدامها ومحوجا الى مادة فمادة المتعدد ان كانت واحدة
لزم كون شيء واحد في احيان متعددة وجهات مختلفة وان كانت متعددة فتعددها
اما ان يكون حادثا بالانفصال او منفطورا بحسب الذات فان كان حادثا لحدوثه بعد
انعدام مادة الجسم الواحد او مع بقائها فعلى الثاني يلزم كون ذات واحدة شخصا
واحدا مادة واشخاصا متعددة اخرى وعلى الاول يلزم التسلسل في المواد اذ كل حادث
عندهم مسبوق بمادة قابلة لها وهي ايضا حادثة على التقدير المذكور ومع ذلك فهي
ينافي مقصودهم من وجود امر يكون باقيا حالتي الفصل والوصل لئلا يكون التفريق
اعداما بالكلية والوصل ايجادا ولو كان التعدد واقعا في المادة بحسب الفطرة لكان
الجسم المفرد مشتملا على اجزاء غير متناهية حسب قبوله الانقسامات الغير المتناهية
اذ لو لم يكن عدد تلك المواد غير متناه بل واقفا عند حد لوقف عدد انقسامات الجسم
اذا وصلنا الى ذلك الحد وليس كذلك هف والجواب ان الهيولى وان كانت واحدة
في حد ذاتها وشخصيتها ولكن لا تهيؤ لقبول الاشارة الحسية والابعاد المقدارية
وتخصص الاحياز والجهات وحصول الفصل والوصل والوحدة والتعدد بالذات
بل انما تتهيأ لشيء من تلك الاوصاف بالعرض بعد تعينها المستفاد من قبل الصورة
الجسمية ولا يلزم مما ذكرنا كون الهيولى من المفارقات في مرتبة ذاتها وقبلها الذات
من الجواهر المتفاصلة الغير المتجزية متناهية كانت او غير متناهية كما نبهناك عليه من
تقدم الصورة عليها بالذات فان لها وحدة شخصية ذاتية ووحدة اتصالية فاذا

يكون شيء من العلل مبدء للقوة والفقدان الا المادة كما يظهر من تعريفات تلك العلل
فانهم عرفوا الصورة بالعلة التي هي جزء من قوام الشيء يكون به هو ما هو بالفعل والمادة بالعلة
التي يكون الشيء بها هو ما هو بالقوة والفاعل بالعلة التي يفيد وجودا مباينا لذاتها من حيث
هو مباين والغاية بالعلة التي تفاد لاجلها وجود فاذا لم يكن حيثية القوة مستفادة الا من
المادة فحيثية الفعلية لا يستفاد منها والا لكان شيء واحد مبدء الحيثيتين مختلفتين
بحسب ذاته فاذا حصلت لشيء حيثيتا القوة والفعل معا فلا بد له من مبدئين هما منشآن لتينك
الحيثيتين فالاتصال الحادث في الجسم لا بد له من امر يكون الاتصال به بالقوة وهو الهيولى
ومن امر يكون هو به بالفعل وهو الصورة الجسمية فالجسم مركب منهما الثاني ان هذا الدليل
منقوض بالنفس الانسانية اذ هي من حيث ماهيتها بالفعل ولها قوة قبول المعقولات فكبرى
القياس الاول لهم وهي قولهم كل ما هو بالفعل لا يكون بالقوة يكون منفسخة بها ومن الشكل الثاني
ان النفس الانسانية امر بالفعل من جهة ذاتها وكل نفس انسانية يكون له قوة امر ما فينتج بعض
ما هو امر بالفعل يكون له قوة امر ما فينتج بعض ما هو امر بالفعل يكون له والجواب ان النفس الانسانية
وان كانت مجردة ذاتا لكنها مادية فعلا وكما ان الشيء الواحد يكون جوهرا وعرضا فكذلك قد يكون
مجردا وماديا باعتبارين فحيثية كون النفس بالفعل انما هي من قبل ذاتها المستندة الى جاعلها
التام وحيثية كونها بالقوة انما هي من جهة افاعيلها الموقوفة على تهيؤ المادة التي هي آلة لصدور
تلك الافاعيل وبالجملة جهة القوة في كل شيء ترجع الى الهيولى كما ان جميع جهات الفعلية ترجع
الى القيوم تعالى جده وبهذا الاصل يندفع شبهة الثنوية في صدور الشرور الواقعة في العالم
عن المبدء المقدس عن قصد الشرور كما سيأتي ان شاء الله العظيم الوجه الثالث النقض بوجود
الهيولى فانها في نفسها جوهر موجود بالفعل وهي ايضا مستعدة فيلزم تركبها من شيء بها
يكون بالفعل ومن مادة بها يكون بالقوة ثم تنقل الكلام الى مادة المادة وهكذا الى ما لا نهاية له
وتلخيص ما ذكره الشيخ في الشفاء في دفعه ان الفعلية في الهيولى فعلية القوة وجوهريتها جوهرية
الاستعداد وليس في الوجود جهتان لها متمايزتان باحدهما يكون بالفعل وبالاخرى بالقوة
اللهم الا في اعتبار الذهن ولهذا قال نسبتها الى هذين المعنيين اشبه بنسبة البسيط الى

الجنس

الجنس والفصل منها بنسبة المركب الى المادة والصورة فاذن الهيولى نوع بسيط جنسه
الجوهر وفصله انه مستعد لكل حلية ووصفه في ما هي بالفعل هي بالقوة كل شيء ولا يبعد
ان يقال ان القابلية والاستعداد ليسا من الجوهرية لانهما للشيء بالقياس الى
الخارجيات اذ الاستعداد انما هو استعداد شيء لشيء آخر له في حد نفسه حقيقة متحصلة
فينبغي ان يتحصل ذلك الشيء بحسب حقيقته نفسه ثم يلحقه هذه الاضافة نعم لا مانع من
دخول الاضافات في مفهوم الاسم فان الجوهر الحامل للصور ربما يسمى هيولى باعتبار القبول
فيكون اضافة القبول داخلة في مفهوم هذا الاسم كما ان النفس والملك انما يسميان
نفسا وملكا باعتبار تدبيرهما للبدن والملك لا باعتبار ماهيتهما فيكون اضافة التدبير جزء المفهوم
الاسم لا الحقيقة الجوهرية وايضا لا يصح ان يكون فصل الهيولى القوة والاستعداد كيف
وجزء الجوهر المحض لا يصح ان يكون عرضا لانه ان كان عرضا لا يكون الشيء جوهرا محضا بل مجموع
جوهر وعرض وايضا الاستعداد لا يكون حاملا لما هو استعداد له لان الاستعداد
للشيء لا يبقى مع حصوله فالهيولى يلزم ان لا تبقى مع الصورة وكلاهما ينافي حامل الصورة
فاقول كثيرا ما يطلقون الفاظا موضوعة لامور عرضية واضافية ويعبرون بها عن الامور
الذهنية مثل ما يذكرون في عنوانات فصول الاشياء الجوهرية كالناطق في فصل الانسان
والحساس او المتحرك في فصل الحيوان وغرضهم ما يترتب عليه تلك الامور اي مبادي تلك
الاضافات لا انفسها فعلى هذا القياس المراد من الاستعداد او القابلية في تحديد
الهيولى كونها بحيث يلزمها لذاتها القوة للصور والهيئات لا نفس تلك الاضافة واما
قول القائل القوة تبطل عند حصول الفعلية فلا يكون حاملا لما هو قوة له فصحيح ان قوة الامر
الخاصة بحصول شيء خاص واما القوة المطلقة والاستعداد المطلق لحصول
الاشياء الغير المتناهية فانما تبطل اذا حصل جميع تلك الاشياء وهو ممتنع على رأيهم
والا لزم تناهي مقدورات الله تعالى واما قوله جزء الجوهر لا يصح ان يكون عرضا ان اراد
بمفهوم العرض ما يكون من لوازم المعقولات التسع اي مفهوم الموجود في الموضوع فلا
نم ان فصل الهيولى عرض بهذا المعنى وان اراد به ما لا يكون بحسب حقيقته جوهرا وان

صدق عليه معنى الجوهر صدقا عرضيا فم ولكن لا نم امتناع تقوم الجوهر بالعرض بهذا المعنى وقد ذكرنا سابقا ان فصول الجواهر البسيطة لا يلزم ان يكون جواهر بحسب ذاتها ولا اعراضا ومع ذلك يصدق مفهوم الجوهر عليها والحقايق الغير المتاصلة يصح صدق ما ليس من اجناسها فنحو من المقولات العشر هذا ما يمكن ان يقال من جانب المشائين في هذا المقام وقد بقى بعد خبايا في الزوايا ومن الله التوفيق وبه الاعتصام الحجة الثالثة ان الجسم حقيقة مركبة من جنس وفصل جنسها مفهوم الجوهرية وفصلها هو مفهوم قولنا الممتد في الجهات الثلث على الاطلاق وكل ماهية لها حد اي جنس وفصل اذا كانت بحيث يمكن ان يعدم في الخارج فصلها ويبقى معنى جنسها كان لا محالة جنسها وفصلها مأخوذين من جزئين خارجيين هما مبدآهما اعني مادة خارجية يستفاد منها الجنس الذي هو مادة عقلية باعتبار اخذه لا بشرط شيء وصورة خارجية يستفاد منها الفصل الذي هو صورة عقلية باعتباره بشرط لا شيء لكن الجسم ماهية بالصفة المذكورة اي يمكن ان يعدم فصله مع بقاء جنسه فان الجسم المفرد اذا طرء عليه الانفصال يعدم فصله الذي هو مفهوم قولنا الممتد في الجهات الثلث على الاطلاق المستلزم لمعنى الاتصال مع صدق معنى الجوهر عليه فيلزم تركيبه من مادة هي الهيولى الاولى وصورة هي الصورة الجسمية وهو المط اقول وهذه الحجة ايضا قريبة المأخذ من الاوليين ويرد عليها اكثر المناقشات التي سبق ذكرها كما يظهر بالتامل تركنا الكلام فيها وعليها مخافة التطويل والاسهاب والله ولي التوفيق والعصمة الحجة الرابعة ما تجشمه بعض المحققين من المتأخرين وسماه برهان القياس الخاص وتحريره بعد تلخيصه عن الخطابيات الاقناعية والاقوال المخيلة الشعرية هو ان جميع الممكنات لما وجدت عن الموجود الحقيقي والواحد الحق الذي ليس فيه شائبة من الكثرة بوجه من الوجوه ومن جملة الموجودات الممكنة هي الممتدات ولا بد لكل معلول ان يناسب علته مناسبة مصححة لصدوره عنها دون غيرها ولايجادها له دون غيره وتلك المناسبة مفقودة بين الصورة الجسمية والموجود الحقيقي المنزه عن شائبة التركيب وكذا بينها وبين العقول التي لا يمكن فيها فرض جزء دون جزء فلا بد من ان يتحقق بينها وبين واحد من العقول

امر له مناسبة لكل واحد منهما من حيثية وهو الهيولى اذ هي من جهة كونها غير متميزة بحسب ذاتها يناسب ان توجد من المبدء المفارق ومن جهة قبولها الامتداد يصير واسطة لصدور الممتدات عنه اقول كلامه هذا مبني على تقدم الهيولى على الصورة في الوجود وليس كذلك بل الامر بالعكس كما صرحوا به حيث بينوا كيفية ترتيب الوجود في سلسلتي البدو والرجوع وسيجيئ في بحث التلازم بيان تقدم الصورة على الهيولى وقد نص الشيخ في الشفا بان ما بالفعل ط سبب لخروج ما بالقوة الى الفعل واقدم منه فيكون الصورة متقدمة على الهيولى وما ذكره من عدم المناسبة بين الصورة الجرمية والعقل المفارق وان كان مسلما لكن لا يلزم منه ان يكون الهيولى واسطة لصدورها فان صدور الجرمية عن المفارق بعد صدور النفوس والصور النوعية فيجوز ان يكون وساطتها كافية لصدور الجرمية عنه لجواز ان يكون لهما من الحيثيات والاعتبارات ما بسببها حصلت المناسبة بينهما وبين الابعاد والاجرام فيصح صدورها عنهما بلا توسط شيء آخر الحجة الخامسة هي ان جسمية الفلك يلزمها شكل معين ومقدار معين لعدم قبولها للتكون والفساد على رايهم فنقول هذا اللزوم اما لنفس الجرمية المشتركة فيكون كل جسم كذلك لاشتراكها فيها وليس كذلك هف او لامر آخر فهو اذن اما حال في جرمية الفلك او محل لها او مباين عنها فان كان ذلك الامر حالا فيها فان لم يكن لازما لها لم يكن سببا للزوم الشكل والمقدار المعينين وان كان لازما عاد الكلام في كيفية لزومه فيتسلسل او ينتهي الى نفس الجرمية فيعود المحال المذكور من اتفاق جميع الاجرام في الشكل والمقدار وان كان مباينا فهو اما جسم آخر او قوة في جسم او مجرد ليس بجسم ولا جسماني والاول باطل لان نسبة ذلك الجسم لتلك الملازمة اما الجسمية فيجب الاتفاق المذكور وقد بطل واما لقوة زائدة فهو الشق الثاني فنقول تلك القوة ان كانت من اللوازم عاد السؤال في لزومها وان كانت من المفارقات عن محلها فعند المفارقة عدمت لان وجود الناعت في نفسه هو بعينه وجوده لمحله وعدمه عن المحل هو بعينه عدمه في نفسه واذا عدمت وجب

ان يزول الملازمة لزوال ما يقتضيها وذلك مح واما الشق الثالث وهو ان سبب اللزوم امر مباين مجرد بالكلية عن الاجسام والجسمانيات فنقول لما كانت نسبة القوة المجردة الى جميع الاجسام نسبة واحدة فلم يكن اقتضائها الموصوفية بعض الاجسام بالفلكية اولى من اقتضائها لتلك الموصوفية في ساير الاجسام فلا بد لحصول الاولوية من مخصص مختص بالفلك لم يكن حالا فيه فيجب ان يكون الفلكية انما لزمت جرمية الفلك بسبب شيء حلت تلك الجرمية فيه وحلت الفلكية وما يلزمها فيه وذلك الشيء يقتضي الصورتين معا فلا جرم صارت مقارنة الفلكية لجرميتها مقارنة واجبة فاذن لجرمية الفلك محل هو المسمى بالهيولى ويجب ان يكون مخالفا لهيولى ساير الاجرام والا عادت المحالات المذكورة واذا ثبت احتياج الاجسام الفلكية الى الهيولى وجب احتياج الاجسام العنصرية اليها كما في عكس ذلك حيث يلزم احتياج العناصر اليها بحسب برهان الفصل والوصل ويطرد في سائرها بالبرهان الذي سيجيئ فثبت احتياج الاجسام كلها الى الهيولى وهو المط فهذا تحرير الحجة التي ذكرها صاحب المباحث المشرقية قال وقد اوردتها على كثير من الاذكياء فما قدحوا في شيء من مقدماتها واقول انها سعقد وحترا ما اولا فلتوجه مثل هذا السؤال بعينه في بيان لزوم القطبية والسكون لبعض مواضع الفلك ولزوم الدورية والحركة لبعض آخر منها ولا يمكن اسناده الى الهيولى لكونها واحدة فيه فلا يوجب الاختلاف فان اسند اختلاف لزوم القطبية لموضع من الفلك والدورية لموضع آخر الى الامور الالهية والعناية التي هي علم المبدء بالنظام الاجود فليسند لزوم الشكل والمقدار للفلك ايضا اليها وبالجملة كلما اعتذر ههنا نعتذر هناك واما ثانيا فلانا نختار من الشقوق التي ذكرها فيما اقتضى لزوم المقدار والشكل المعينين للفلك ان المقتضي للزوم المذكور امر حال في جسمية الفلك لازم لها فان اعيد السؤال في لزومه قلنا الحال اذا كان مقوما للمحل كالصور النوعية فهو متقدم على محله بالذات فمنشأ لزوم لذات المحل يجوز ان يكون نفس ذات الحال فيمتنع لو تأخر وجود الحال عن وجود محله كالعرض بالقياس الى موضوعه ويكون مختصا به لا يوجد

فيما ابتداركه في ماهيته من ساير المحال فيعود السؤال في سبب اختصاصه بمحله مع اشتراك ساير المحال له في الماهية ولما جاز ان يكون لعلل متخالفة لازم واحد فجسمية الفلك وان اتفقت ساير الاجسام في مفهوم الجسمية لكن يجوز كونها لازمة لنوعيتها وان يستند اليها ساير اللوازم المختصة بالفلك بسبب تلك النوعية المختصة بها فلا يرد شيء من المحالات المذكورة فاتقن هذا فانه ينفعك في كثير من المواضع واذا بلغ كلامنا الى هذا المقام فلنرجع الى ما كنا بصدده من شرح الكتاب مستعينين بملهم الحق والصواب فنقول لما فرغ المص من اثبات الهيولى في الاجسام الكائنة اراد ان يشير الى تعميمها للاجسام السماوية فقال واذا ثبت ان ذلك الجسم القابل للانفكاك مركب من الهيولى والصورة وجب ان يكون الاجسام كلها مركبة من الهيولى والصورة لان الطبيعة المقدارية اي الصورة الجسمية والامتداد المقداري عليها شايع عندهم واما ان يكون بذاتها غنية عن المحل مط او لم يكن والاول محال والا لاستحال حلولها في المحل لان الحلول يستلزم الافتقار الى المحل فاذا لم يكن مفتقرا الى المحل لم يكن حالا في محل وليس كذلك هف متعين افتقارها اليه قد توهم ورود النقض على الدليل بجريانه في المحل الواحد فيلزم اجتماع المتماثلات في محل واحد وكون صورة واحدة حالة في جميع المحال وكون هيولى واحدة محلا لجميع الصور وكون كل جسم مركبا من جميع الصور وجميع الهيوليات الى غير ذلك من المحالات وهو فاسد لانا نختار حين الترديد ان الطبيعة المطلقة مفتقرة في ذاتها الى المحل المطلق ولا يفتقر في ذاتها الى المحل المخصوص بل المفتقر اليه هو الطبيعة المخصوصة فيجوز عروض الافتقار الخاص للطبيعة المطلقة لاجل الخصوصية العارضة لها لا من حيث هي طبيعة مطلقة والحاصل ان استغناء الطبيعة المطلقة لذاتها عن المحل المخصوص لا ينافي افتقارها الى المحل المطلق ولا ينافي ايضا افتقارها الى المحل المخصوص بسبب عروض خصوصية لها ولا يجري مثل ذلك في الطبيعة المطلقة بالقياس الى المحل مطلقا بان يكون غير مفتقرة في ذاتها اليه اصلا ثم يعرض لها الافتقار بسبب عروض خصوصية لها وذلك لانا نقول الطبيعة الجسمية اذا جرد النظر اليها من حيث هي هي فان لم يكن محتاجة الى المحل استحال حلولها فيه مطلقا لان الحلول لا يتصور بدون الافتقار الذاتي وان

وان كانت محتاجة اليه لزم حلولها في جميع الاجسام وعلى هذا فالقول بان الافتقار
يمكن ان يكون ناشيا من الامور الخارجة وان الطبيعة من حيث هي لا يقتضي لذاتها شيئا
من الغنا والحاجة مدفوع لما قيل من انه اذا جوز كون الاحتياج وعدمه مستندين الى
الامور الخارجة فاذا قطع النظر عن الامور الخارجة لم يمكن الحكم بثبوت الاحتياج ولا بعدمه
فيلزم ارتفاع النقيضين فان محالية ارتفاع النقيضين بحسب بعض ملاحظات العقل
وان كانت تلك الملاحظة من انحاء وجود الشي في نفس الامر لا يحتمل العقل سطورديه كما
هو مذكور في محله بل لما نقول من انه لو لم يكن الصورة الجسمية لذاتها او لامر لازم لذاتها
محتاجة الى المادة بل يكون احتياجها في بعض الافراد مستندة الى علة خارجة عنها
وعن علة ذاتها من حيث هي هي لكان يصح لصورة واحدة مقارنة الموضوع ومفارقته فان
الصورة المقترنة الى المحل لعلة خارجة عنه اذا لوحظت من حيث هي هي وقطع النظر
عن علة اقترانها يجوز عند العقل افتراقها عنه وذلك باطل ضرورة ان الوجود الشخصي
لا ينفك عند الاقتران الى المحل بديهة وايضا لو انفكت لقدرت وتشكلت فانفعلت
فاحتاجت الى المادة ولما كانت الجسمية المطلقة ماهية نوعية لا تختلف افرادها
بالفصول الذهنية بل باللواحق الخارجية وقد تحقق ان اللواحق الخارجية لا يغني الجسمية
في وجودها عن المادة ولا تحوجها فيه اليها اذ الحاجة والغنى الوجوديين انما يثبتان
للشيء بالقياس الى المحل لاجل ذاته لا لاجل غيره فاذا ثبت افتقار الجسمية الى المادة
من حيث هي جسمية فلا تأثير للخارجيات في غنائها عن المادة فكل جسم مركب من الهيولى
والصورة واما ان الجسمية طبيعة واحدة لا تختلف افرادها الا بالخارجيات فبيانه
على ما هو مذكور في كتب الشيخ ان جسما اذا خالف جسما آخر فان احدهما حار والآخر بارد
وفي ان احدهما انسان والآخر خشب فليس الاختلاف بين الجسمين كالاختلاف بين
المقدارين فان احدهما خط والآخر سطح فان المقدار لا وجود له ولا قوام له الا ان
يكون خطا او سطحا وليس اقتران صورة الانسان او صورة الخشب بالجسم كاقتران
فصل الخط او فصل السطح بالمقدار بل الجسمية منصورة انما وجدت بالاسباب التي

لها ان يوجد بها وهي جسمية فقط بلا زيادة والمقدار لا يتصور وجوده وهو مقدار فقط
بلا زيادة بل المقدار لذاته يحتاج الى فصول حتى يوجد شيئا متحصلا وتلك الفصول ذاتيات
له لا يصير محصولها سوى المقدار المطلق فيجوز ان يكون مقدار يخالف مقدارا في امر بالذات
بخلاف صورة الجسم فانها طبيعة متحصلة لا اختلاف فيها ولا يخالف مجرد صورة جسمية
وصورة جسمية اخرى بفصل داخل في الجسمية وما يلحق الجسمية انما يلحقها على انه شيء
خارج عن طبيعتها فهي اذن طبيعة واحدة نوعية اقول حاصل كلامه هو انا اذا نظرنا
الى افراد الصورة الجسمية وتعقلنا ماهيتها وجدناها مشتركة في امر متحصل هو مفهوم
قولنا الجوهر القابل للابعاد على الوجه المذكور ولا امتياز بينها بحسب هذا المعنى
المحصل الذاتي حتى اذا جردناها عن اللواحق والعوارض لم يبق الا ذلك الحقيقة المسماة
بالصورة الجسمية اما مباينا لها او مشتملا عليها وعلى جزء آخر وليس كذلك هف ومن
اقتصر في المباحث العلمية على مجرد ايراد المنوع وابداء الاحتمالات الركيكة لا يقنعه هذه
المقدمات بل يرجح ويقول ان ماهية الجسم غير معلومة والاشتراك في قبول الابعاد
الذي هو معلوم لازم لها واتحاد اللازم لا يوجب اتحاد الملزوم فلا يثبت به نوعية الملزوم
فيحتمل ان يكون الجسمية جنسا للاجسام او عرضا عاما لها فيجوز اختلاف افرادها في الاحتياج
الجوهر القابل وعدمه فالاولى في جوابه ان يقال ان الاحتياج الى القابل انما يقتضيه الامتداد
من حيث كونه شخصا او بذاته قابلا للانفصال والمتصل بذاته لا ينفصل وهذا القدر
معلوم ومقتضي للحكم وفيه كفاية فلا حاجة هنا الى الا ان نعلم ان وحدة هذه
الحيثية توجب وحدة الاجسام من هذه الحيثية كما لا يخفى والنقض بالوجود بانها
طبيعة واحدة مع انها تقتضي التجرد عن الماهية في الواجب والعروض لها في الممكن
مندفع بان الوجود لكونه مشككا ليس طبيعة نوعية او جنسية والكلام فيهما
اعلم ان الشيخ الرئيس اورد في الاشارات برهانين على هذا المطلب اعني اثبات الهيولى
في الاجسام الممتنعة عن قبول الفصل والوصل بسبب خارج عن طبيعة الامتداد مقارن

مقارن له سواء كان لازما كما للفلك او زائلا كما في غيره بعد اثباتها في الاجسام القابلة لهما
احدهما ما ذكره المص والثاني ما يبتني على اثبات امكان القسمة الانفكاكية في جميع الامتداد
من حيث الطبيعة الامتدادية وهو الذي ذكرنا سابقا في ابطال الاجسام الذي يقرا الجسيمة
باحداث الاثنينية اولا في كل جسم ثم يراد اثبات القابل له ولو كان بحسب الوهم ثم باجراء حكم
الاثنين المنفصلين على الاثنين المتصلين وبالعكس من الانفكاك الرافع للاتحاد و
الاتصال الرافع للاثنينية لاجل التوافق في طبيعة الامتداد المشترك بينها فيلزم من
ذلك اثبات الهيولى لان جواز الانفكاك بحسب الطبيعة الامتدادية يكفي في الاحتياج
الى الجوهر القابل وان عاق عن ذلك عائق خارج عن تلك الطبيعة لازما او زائلا فقال
بعد ذلك ولعل هذا العائق اذا كان لازما طبيعيا كان لا اثنينية بالفعل ولا فصل
بين اشخاص نوع تلك الطبيعة بل نوعه في شخصه اقول مراده على الظن ان الجوهر الممتد
لو لزمه ما يمنعه من الانفصال والانفكاك بحسب الطبيعة فلا يمكن تعدد اشخاصه
في الوجود بل نوعه ينحصر في شخصه اذ لو تعدد شخصاه لكان كل واحد منهما قابلا
للانفكاك بالبيان السابق مع وجود المانع هف ولما كان الجوهر الامتدادي متعدد
الاشخاص بالبديهة فعلم ان المانع من قبول الفصل والوصل ليس لازما له من حيث طبيعته
وان كان لازما لبعض افراده كالفلك واذا كان العائق مفارقا بالقياس الى الطبيعة
وان كان لازما بالقياس الى فرد معين فكل فرد من افراده لا يابى عن قبول الانفصال والاتصال
من حيث حقيقته ومهيته وذلك هو الموجب لوجود القابل فثبت عموم الاحتياج الى الهيولى
في الاجسام وهو المطلوب اقول طباع الافلاك اي صورها النوعية لما كانت مانعة عن
قبول الانفصال والانفكاك ومقابلة لاستلزامه الحركة التي ليس مبدء ميلها موجودا في الفلك
فلا جرم كل نوع من الفلك ينحصر في شخص واحد على ما هو مذهبهم اذ لو تحقق فلكان او كوكبان
من نوع واحد لصح بينهما من الوصل ما قد حصل بين الجزئين الموهومين لواحد منهما و
صح بين الجزئين الموهومين ما قد حصل من الانفكاك بين ذينك الفلكين والكوكبين فتكون

في

في قوتها قبول الفصل والوصل مع ان المانع ذاتي لها هف ولهذا حكموا بامتناع الاثنينية
في الافلاك من حيث الطبيعة الفلكية وان جاز من حيث جسميتها ولكن يرد عليهم النقض
بموضع من الفلك فيه الكوكب والتدوير متمايز الجزئين متباينهما فيمكن على غير الجزئين
اللذين على جنبي الكوكب من التباين ما صح عليهما ويصح عليهما ما صح على غيرهما فيلزم
جواز الانفكاك الخارجي على الفلك من حيث هو فلك فان اعتذروا بامثل الفطرة
يعارض بمثله في شخص نوع واحد من الامتداد وههنا من الكلام ما لا يليق ذكره
بهذا المقام فصل في ان الصورة الجسمية لا تتجرد من الهيولى لا يخفى عليك ان المقصد
في الفصل السابق لا يكون الا اثبات الهيولى واما المقصد في هذا الفصل فهو لزومها
للصورة فيكون المسئلة ثمة قولنا الهيولى ثابتة كما يدل عليه العنوان او قولنا كل جسم مركب
من الهيولى والصورة وههنا قولنا الهيولى غير منفكة عن الصورة فاين هذا من ذاك فا
القول باتحاد المقصدين كما وقع لصاحب المحاكمات وغيره غير مرضي نعم غاية ما يقال هو
ان كون الصورة لذاتها محتاجة الى الهيولى يستلزم امتناع تجردها عن الهيولى فلا ينبغي
ان يجعل ذلك مقصدا مستقلا برأسه بل يحال بيانه الى ما سبق ذكره ويمكن الاعتذار
عنه بان الغرض اثباته بدليل آخر غير ما ذكر لتضمنه فائدة جليلة هي مسئلة تناهي الابعاد
ويستفاد منه ايضا ان التناهي والتشكل وامثالهما انما يعرض للجسم بسبب اشتماله على المادة
لانها لو وجدت بذاتها دون حلولها في الهيولى فاما ان يكون متناهية او غير متناهية لا
سبيل الى الثاني لان الاجسام بل الابعاد كلها متناهية والا لامكن ان يخرج من مبدء
واحد امتدادان على نسق واحد كساقي مثلث وكلما كانا اعظم كان البعد بينهما
ازيد فلو امتدا الى غير النهاية لامكن بينهما بعد غير متناه مع كونه محصورا بين حاصرين
هف اعلم انه لما تكلم المص في اثبات الهيولى وبين تركب الاجسام من المادة والصورة اراد
ان يبين تحقق التلازم بينهما بان كل واحدة منهما لا ينفك عن الاخرى لذاتها وكان
البرهان الذي يقيمه على امتناع انفكاك الصورة عن المادة متوقفا على اثبات تناهي
الابعاد فلا جرم احتاج الى اقامة البرهان عليه فادرج هذه المسئلة التي هي من

مقاصد العلم الطبيعي الباحث عن الأعراض الذاتية للجسم الطبيعي من جهة اشتماله
على المادة بين اثبات الهيولى وكيفية التلازم اللذين هما من الفن الاعلى لاجل
ما ذكرناه واعلم ان هذا البرهان منقول من قدماء الحكماء ملقب بالبرهان السلمي وهو غير
البرهان الترسي المبتني على ستة مثلثات متساوية الاضلاع والزوايا كل زاوية منها
ثلثا قائمة المحوج ايضاحه الى مقدمات طويلة هندسية تقريره بان نقول لو كان امتداد
الصورة الجوهرية غير متناه لامكن ان يكون غير المتناهي محصورا بين حاصرين وصحة
نقيض التالي تستلزم بطلان المقدم وجه اللزوم انه لو صح البعد الغير المتناهي لامكن
وجود ساقي مثلث خرجا من مبدء ذاهبين الى غير النهاية ومعلوم ان الساقين كلما كانا
اعظم كان الانفراج اكثر فيزداد امكان الانفراج بزيادة الساقين ومعلوم ان الساقين
اذا كانا غير متناهيين ذاهبين على نسق الانفراج كان البعد بين الساقين غير متناه
فينحصر الغير المتناهي من البعد بين حاصرين وهما الساقان هذا خلف واعترض عليه الشيخ
في الشفا بعدم تسليم وجود بعد غير متناه بين الخطين وان كان تزايد الخطين في البعد
بينهما الى غير النهاية اذ لا يلزم من كون التزايد في البعد الى غير النهاية وجود بعد زائد
غير متناه بل كل بعد فرض فهو لا يزيد على بعد تحته متناه الا بقدر متناه والزائد على
المتناهي بالمتناهي لا يكون الا متناهيا كمراتب الاعداد تتزايد لا الى نهاية مع ان كل مرتبة منها
في النظام الغير المتناهي متناه لا يزيد على ما تحتها الا بواحد ثم قرر البرهان المذكور بفرض
نقطتين متقابلتين على الخطين الذاهبين الى غير النهاية وخط واصل بينهما يكون
وتر الزاوية المتقاطع مسمى بالبعد الاصل وخطوط آخر عرضية غير متناهية زائدة على
الاصل متزايدة على نهج واحد ليحصل زيادات على ذلك البعد موجودة بغير نهاية يكون
تلك الزيادات متساوية فيلزم وجود بعد واحد مشتمل على جميع تلك الزيادات المتساوية
الغير المتناهية على البعد الاصل لكون كل زيادة توجد في بعد فهي موجودة فيما فوقه و
البعد المشتمل على الزيادات المتساوية الغير المتناهية زائد على الاول بما لا نهاية فيكون
غير متناه فيلزم الخلف واورد عليه صاحب المحاكمات بمثل ما اورده على التقرير السابق بمنع وجود

بعد يشتمل على تلك الزيادات الغير المتناهية بل كل مرتبة من مراتب الزيادات لا
يزيد على مرتبة تحتها الا بزيادة واحدة وايضا كون الزيادات متساوية او متناقصة
لا يتفاوت في بيان المقصود اذ لو حصل بعد يشتمل على الزيادات الغير المتناهية لكان
ذلك البعد غير متناه سواء كانت الزيادات متساوية او متناقصة فلا فائدة في فرض
تساوي الزيادات نعم اجيب عن الايراد بان نسبة زيادة البعد الى زيادة البعد اذا كانت كنسبة
عدد الزيادات الى عدد الزيادات كل الى نظيره او كنسبة عدد الابعاد الى عدد الابعاد على حيث
فرض الزيادات متساوية فاذا كان عدد مجموع الزيادات المتساوية على البعد الاول غير
متناه فيلزم وجود بعد يشتمل على تلك الزيادات الغير المتناهية بحكم الاربعة المتناسبة
والنسبة انما يكون محفوظة اذا فرض الزيادات متساوية واما اذا كانت متناقصة فلا لعدم
انحفاظ النسبة فلم يلزم الخلف ولا يتوجه عليه ما اوردوا على برهان التناسب المشهور
لابطال مذهب النظام من منع كون نسبة الزيادة الى الزيادة كنسبة عدد الزيادات الى عدد
الزيادات اذ الاولى من النسب المقدارية التي يمكن ان يكون صماء والثاني من النسب العددية
التي لا يمكن ذلك فيها لانه حيث فرض الزيادات متساوية ولكل زيادة مقدار فزيادة الزيادات
يزيد مقدار المجموع على نسبة عدد الزيادات فنسبة الزيادة الى الزيادة كنسبة العدد الى العدد
ولا يكون صماء هذا ما قيل من تتميم كلام الشيخ اولا وقد بقي في كلامه نظر وهو ان قياس الكل
على الكل الافرادي غير صحيح فلا يلزم من كون نسبة كل زيادة بعد الى زيادة بعد آخر كنسبة عدد
الزيادات الموجودة فيه الى عدد الزيادات الموجودة في ذلك الآخر تحقق بعد يكون نسبة زيادته
الى زيادة بعد آخر كنسبة عدد الزيادات الغير المتناهية الى عدد زيادات متناهية ليلزم الخلف
المذكور اذ يجوز ان لا يكون بازاء مجموع اعداد الزيادات بعد وان كان بازاء كل عدد زيادة بعد
فان قيل لو لم يكن لكون مجموع اعداد الزيادات في بعد يكون كل عدد زيادة في بعد يكون نسبة ذلك
البعد الى البعد الآخر كنسبة ذلك العدد الى عدد زيادة وجدت فيه ومجموع عدد الزيادات الغير
المتناهية ايضا يصدق عليه انه عدد زيادة فوجب ان يكون في بعد يكون نسبته الى بعد متناه كنسبة
العدد الغير المتناهي الى العدد المتناهي قلنا ان اراد يكون كل عدد زيادة في بعد العدد المتناهي

فمن ان كل عدد زيادة متناه فهو في بعد على النسبة المذكورة لكن لا يلزم منه ان يكون العدد
الغير المتناهي من الزيادة في بعد وان اراد مطلق عدد زيادة سواء كان متناهيا او غير متناه
فلا نسلم ان كل عدد زيادة في بعد وكيف يسلم الكلية من منع الشخصية ولو ثبت هذا لا
المقدمة كفت في اثبات هذا المطلوب فالاولى ان يقرر البرهان المذكور بان يفرض
او لا ساقا مثلث ذهبا الى لا نهاية ويفرض في الانفراج بينهما ابعاد غير متناهية فوق البعد الاصل
زائدة عليه متزايدة فيكون هناك زيادات على البعد الاصل غير متناهية متساوية وابعاد
غير متناهية متفاضلة بعدد واحد فاذن كل زيادة وكل مجموع زيادات اي مجموع كان فهو
واقع في بعد من تلك الابعاد اذ لو لم يكن كذلك لزم ان يوجد بعد يشتمل على جملة زيادات
من الزيادات ولا تشتمل عليه وعلى ما يزيد عليه بعد آخر فوقه فلا يوجد هو فيكون آخر الابعاد
الانفراجية وهو خلف فاذن كل زيادة وكل مجموع زيادات اي مجموع كان فهو في بعد فوقها فمجموع
الزيادات الغير المتناهية في بعد واحد فوقها فقد صار غير المتناهي بالفعل محصورا
بين حاصرين وايضا قد صار الساقان منتهيين عند ذلك البعد كما لا يخفى فثبت المطلوب
بالاستقامة والخلف جميعا هذا وانت تعلم ان المنع المذكور غير ساقط ولبعض الاعلام
نحو آخر من البيان في تقرير البرهان السلمي وهو ان نفرض من سطح كل خط عرضي يبعد عن احد
الضلعين خطا موازيا للضلع الآخر فتحدث متوازيات غير متناهية تفرز سطوحا غير
متناهية في جانب العرض واذا انضم الى مقدار سطحي بعينه سطوح متناهية العرض غير
متناهية العدد في العرض وجب عدم تناهي عرض الجملة لكن العرض عرض محصور بين ما ...
قال ولا يخفى ان هذا الوجه انما يتم لو جعلت زاوية الخطين المادين الى غير النهاية حادة
حتى يكون كل عمود يقوم على الموازيات منقطعا بالضلع الآخر فيلزم انحصارها الا بين
بين حاصرين واما اذا كانت قائمة فيكون الاعمدة العرضية المذكورة موازية للضلع الآخر
فلا يلزم الانحصار ولا يتم الدليل وفي المنفرجة اظهر اقول لا نسلم وجود سطح غير متناه في
العرض وان فرضت الزاوية حادة وانما يلزم ذلك لو وجد بين الضلعين وتر يشتمل على جميع تلك
السطوح وهو غير ممكن اذ كل وتر يفرض فقد انتهى في امتداده الى حد من الخطين

المتوازية فلا عبرة بكون فوق ذلك الخط الوتري خطوط غير متناهية من تلك الموازيات
لا يلاقي شيئا منها ولا من السطوح الواقعة بينها كما لا يخفى ولما كانت الصورة
الجسمية على فرض تجردها عن الهيولى غنية الذات عن التناهي واللاتناهي وبين
المصنف فساد لاتناهيها اراد ان يبين فساد تناهيها حتى يثبت ما هو المقصود في هذا
الفصل من عدم تصور تجردها عن الهيولى فقال واما بيان انه لا سبيل الى القسم
الاول فلانها لو كانت متناهية لاحاط بها حد واحد او حدود فيكون متشكلا لان
الشكل هو الهيئة الحاصلة من احاطة الحد الواحد او الحدود بالمقدار اي السطح اذا كان
الشكل سطحا كالمثلث والمربع وامثالهما او الجسم التعليمي اذا كان الشكل مجسما كالكرة
والمكعب واشباههما فان اطراف الخطوط اي النقط وان تصور احاطتها بها
لكن لا يطلق الشكل على الخط المحدود فلا ينتقض به التعريف طردا واما انتقاضه
عكسا بهيئة محيط الكرة فهو بحاله ولذا غير بعضهم التعريف بالهيئة الحاصلة
للمقدار من جهة الاحاطة سواء كان للمقدار محيطا او محاطا به وعلى هذا يندرج
محيط الكرة في التعريف ويخرج محيط الدائرة بتخصيص المقدار بما سوى الخط مع
ان التفرقة بينهما في اطلاق الشكل صعب وان ابقي المقدار على اطلاقه لصدق
التعريف على الخط المحدود ولا يجدي تخصيص الاحاطة بالتامة اذ ليس للخط
جهة سوى الطول وقد احيط بنقطتين في المحدود وليس له جهة اخرى حتى يتصور
احاطة الشيء بها كما ان السطح ليس لها عمق يتصور كونه محاطا فيكون احاطة النقطتين
بالخط المحدود تامة كما ان احاطة الخط الواحد في الدائرة والخطوط الثلاثة في
المثلث تامة والهيئة انما يكون للامور القارة الذوات المجتمعة الاجزاء في
الوجود والزمان المعين كاليوم وان احاط به حدان هما الآنان اي اوله وآخره لكن
لا وجود له مستقرا ثم يرد هذا على من عرف الشكل بما احاط به حد او حدود اللهم
الا ان خصص الموصول في تعريفه بالمقدار القار وحيث يكون المراد من الاحاطة
ههنا ما يكون تامة خرجت هيئة الزاوية سواء كانت الزاوية من مقولة الكيف

بان يكون نفس تلك الهيئة او من مقولة الكم بان يكون معروضة لها فانها لا ليس بالشكل فذلك الشكل ولك ان تعم الشكل وتريد به مطلق الهيئة الحاصلة بسبب التناهي اذ الثابت بالبرهان السلمي ليس الا تناهي الجسم في بعض الجهات لا في كلها فان المط لا يتوقف الا على هذا القدر واما ان يكون للجسمية اي الصورة الممتدة التي هي طبيعة نوعية لا تختلف مقتضاها في افرادها وهو مح والا لكانت الاجسام متشكلة بشكل واحد سواء كان من جهة كون الجسمية المطلقة فاعلا او من جهة كونها قابلا لكن الحق من جهة القبول عدم الاختلاف والتخصيص من جهة الفعل عدم الاختلاف النوعي لان مقتضى الطبيعة النوعية يجوز ان يختلف شخصا من جهة تعدد القابل على انه على تقدير كون الجسمية حين التجرد فاعلا لم يكن التعدد التشخيصي ايضا في الاشكال والهيئات لعدم قابل يقبل التشخصات المتعددة لنوع واحد هف واما ما وقع في شرح حكمة العين في نفي كون الشكل مقتضى الطبيعة الامتدادية لذاتها من لزوم كون شيء واحد فاعلا و قابلا فهو منظور فيه كما سيأتيك بيانه او لسبب لازم الجسمية وهو مح لما مر وعلى الشقين يلزم مماثلة شكل الجزء والكل بل مقدارهما لاشتراكهما في الطبيعة و لازمها ووجوب التساوي في المعلولات عند التساوي في العلل كما حقق في محله و اللازم وهو نفي الكلية والجزئية في الاجسام باطل فالملزوم مثله واعترض عليه بان شكل الفلك مثلا عندهم مقتضى طبيعته وجزء الفلك وكله يتساويان في الطبيعة لبساطته فلو كان التساوي في المقتضي يوجب التساوي في المقتضى يلزم تساوي شكل جزء الفلك وكله وليس كذلك واجيب عنه بان الاثار كما تختلف بحسب اختلاف الفاعل كذلك تختلف بحسب اختلاف القابل والفاعل في الاجسام البسيطة وان كانت قوة واحدة الا ان مادة الكل غير مادة الجزء بعد القسمة وقبل القسمة لا كلية ولا جزئية اصلا فان قيل ان اختلاف الكل والجزء لو كان بحسب اختلاف مادتهما كان اختلاف المادتين بحسب اختلاف مواد اخرى وهلم جرا قلنا الاشكال والصور تختلف بحسب اختلاف المادة واما المادة فهو انما تختلف بذاتها كان التقدم

والثاني

والاخر يعرضان للزمانيات بواسطة الزمان وللزمان بحسب نفسه لا باعتبار زمان آخر فكذلك الكلية والجزئية انما تعرضان بواسطة المادة وللمادة بحسب نفسها لا باعتبار مادة اخرى او بسبب امر عارض لها وهو ايضا مح والا لامكن زوال الراي زوال ذلك الشكل بزوال الامر العارض فامكن ان يتشكل بشكل آخر فيكون قابلة للانفصال وكل ما يقبل الانفصال فهو مركب من الهيولى والصورة فيكون الصورة العارية عن الهيولى مقارنة لها هف وفيه نظر لان الاختلافات المقدارية والشكلية قد يحصل في الجسم من غير ورود انفصال كاشكال الشمعة المتبدلة بحسب التشكلات المختلفة من التدوير والتكعيب فالاولى ان لا يجعل لزوم المحال مقصورا على لزوم الفصل والوصل بل عليه وعلى لزوم الانفعال اذ الاختلافات المقدارية والشكلية وان حصل في الامتداد بدون الفصل والوصل لكن لا يحصل الا بعد كونه صالحا لان ينفعل ويكون فيه قوة الانفعال التي هي من لوازم المادة كما علمت سابقا في مسلك الانفعال من براهين اثبات الهيولى فيكون المفارق عن المادة مقارنا لها هف ولا يتوهم انه لو صح هذا لكفى ان يقال لو كانت متناهية لكانت متشكلة لكن الشكل لا يحصل الا بعد ان يكون فيه قوة الانفعال التي هي من لواحق المادة هف فبافي المقدمات مستدركة لان ما هو من لواحق المادة انما هو القبول بمعنى الانفعال التجددي والقوة التي لا تجتمع مع الفعلية كما سبق لا مطلق القبول والاتصاف فان لوازم الماهيات البسيطة قابلها وفاعلها شيء واحد ولا محذور فيه لان حينئذ القبول والفعل معا لم يقم دليل على اختلافهما وكونهما مما يوجب اثنينية الذات الموصوفة بهما الا في القبول التجددي والفعل المقابل له وانما انحصرت الاقسام فيما ذكره المص لان لزوم الشكل للجسمية بعد فرض تجردها عن الحامل و الامور التي تكتنف بالحامل لا يخ اما ان يكون لنفس الجسمية او لغيرها وذلك الغير اما ان يكون امرا مفارقا عنها سواء كان مباينا لها او غير مباين او يكون امرا غير مفارق عنها واعترض عليه بعض المحشين للشرح القديم بانه ان اراد بالجسمية الجسمية المطلقة

مر الابعاد

فنختار ان العلة للتشكل امر عارض لها واللازم منه ليس الا امكان تشكل الصورة المجردة لشكل آخر لان العارض للطبيعة يجوز ان يكون عين التشخص او داخلا فيه فلا يمكن زواله وان اراد بالجسمية الجسمية المخصوصة فنختار ان علة التشكل هي الجسمية المخصوصة او لازمها ولا يلزم منه شيء من المحذورين اي اتفاق الاجسام في شكل واحد او امكان تشكل بعد تشكل هذا خلاصة كلامه ويقرب منه ما افاده السيد المحشي من ان الشكل المطلق معلول للجسمية المطلقة والشكل المخصوص معلول للجسمية المخصوصة ولا محذور فيه وتفصيله انه ان اريد بالشكل الشكل المطلق نختار ان علته الجسمية المطلقة او لازمها واللازم منه اشتراك الاجسام في مطلق الشكل ولا استحالة فيه انما المح اشتراك الجميع في شكل مخصوص كالكروية مثلا وان اريد به الشكل المخصوص نختار ان علته الجسمية المخصوصة المفروضة التجرد فلم يلزم الاشتراك ولا امكان الزوال اقول الكلام في تخصيص الصورة المفروضة التجرد عن المادة بعينه كالكلام في تشكلها بلا فرق فان هذية تلك الصورة اما لنفس الجسمية المطلقة او لازمها فيلزم عدم تعددها او لامر عارض وهو يستدعي وجود المادة والحاصل ان اختلاف الاشكال والتغاير في الامتداد لا يتصور الا بعد تحقق المادة فالمح اللازم في الشق الذي فرض كون الجسمية علة انما هو شيء واحد هو نفي التعدد والتغاير في الاجسام لكن المص رتب عليه الاتفاق في الشكل تعبيرا عن الشيء بلازمه للتوضيح والفاضلون المحشيان اسقطا اسم المادة عن الصورة المفروضة وحوما التكلف به تولا دون ما يتفرع على معناه من اللواحق والغواشي فامعنا في ابداء احتمالات عائدة الى العوارض المادية فصل في ان الهيولى لا تتجرد عن الصورة يريد ان يثبت في هذا الفصل ملزومية الهيولى للصورة ليتم ما هو بصدده من اثبات التلازم بينهما فيقول لانها لو تجردت عن الصورة فاما ان يكون ذات وضع اي قابلة للاشارة الحسية فان الوضع مقول بالاشتراك على ثلثة معان احدها كون الشيء بحيث يشار اليه اشارة حسية والثاني جزء المقولة وهو هيئة عارضة للشيء بحسب نسبة اجزائه بعضها الى بعض ونسبة

بعض

بعض اجزائه الى غيره والمراد هاهنا المعنى الاول كما لا يخفى او لا يكون لا سبيل الى كل واحد من القسمين فلا سبيل الى تجردها عن الصورة اما انه لا سبيل الى الاول فلانها اما ان تنقسم او لا ولا سبيل الى الثاني لان كل ما له وضع بالاستقلال وهذا انما يكون اذا كان جوهرا وقد مر بيان جوهرية الهيولى فهي تنقسم بالفعل او بالقوة على ما مر في نفي الجزء الذي لا يتجزى ولا سبيل الى الاول لانها اما ان تنقسم في جهة واحدة فقط فيكون خطا جوهريا بالعدم انقسامه الا في جهة واحدة واستقلاله او في جهتين فقط فتكون سطحا جوهريا بالعدم انقسامه الا في جهتين واستقلاله او في جهات ثلث فيكون جسما قيل لا نم ان كل ذات وضع منقسم في الجهات جسم ان كان المراد بذات الوضع في ترديد البرهان ما يكون منقسما فان جميع الاعراض السارية في الاجسام والهيولى المجسمة منقسمة في الجهات وليس اجساما وان كان المراد بها ما هو بالذات فالترديد غير حاصر لجواز ان يكون الهيولى المجردة ذات وضع ولا يكون لها الوضع في نفسها ولا من قبل الصورة بل من شيء آخر ويمكن ان يجاب باختيار الشق الثاني ويقال لو كانت الهيولى ذات وضع بالغير كان ذلك الغير ذا وضع بالذات فيكون اما جسمية او في جسمية ضرورة انه لو لم يكن ثمة ما له وضع في ذاته لم يكن الهيولى ذات وضع لا بالذات ولا بالغير فعلى تقدير انقسامه في الجهات كانت الهيولى مجتمعة مع فرض تجردها هف فقد ظهر ان الهيولى على تقدير تجردها عن الجسمية كما لا يكون ذات وضع بالذات لا يكون ذات وضع مط وكل واحد منها اي من كون الهيولى خطا جوهريا وكونها سطحا جوهريا وكونها جسما بط اما انه لا يجوز ان يكون خطا جوهريا فلان وجود الخط على الاستقلال مح لانه اذا انتهى اليه طرفا السطحين سواء كانا مستقيمين او مستديرين بحو واحد من الاستدارة لئلا يختص الابطال بقسم واحد من الخط الجوهري فاما ان يحجب ذلك الخط الجوهري تلاقيهما اي تلاقي ذينك الطرفين او لا يحجب لا جائز ان لا يحجب والا لزم تداخل الخطوط وهو مح لان كل خطين مجموعهما اعظم من الواحد والتداخل يوجب خلافه

هف يمكن ان يقال الحكم بامتناع التداخل اما من جهة عدم حصول التأليف فيما
فرض فيه ذلك واما من جهة العظم والمقدار لئلا يلزم عدم كون الكل اعظم من
جزئه وكلاهما منتف ههنا اما الاول فلان الكلام في وجود خط واحد مستقل
على الانفراد لا في تأليف الجسم منه واما الثاني فلان الخط لا قدر ولا عظم له في العرض
ليلزم حين التداخل اذا فرض خطوط متلاقية في العرض مساواة الكل والجزء ولهذا
جوزنا تداخل النقاط مط وتداخل الخطوط والسطوح العرضية في الجهة التي لا
امتداد لها في تلك الجهة واما الحكم بامتناع تداخل الجواهر مط فهو منقوض بتداخل
الهيولى والصورتين وهما جوهران على ما قرره المتأخرون فالاولى ان يخصص
الحكم بامتناع تداخل الجواهر بالجواهر المتحيزة بالذات ويقال بديهة العقل شاهدة
بان المتحيز بذاته يمتنع ان يداخل في مثله بحيث يصير حجماهما حجما واحدا والا لجاز
عند العقل صيرورة الشخصين كزيد وعمرو شخصا واحدا اذ لا فرق عنده في الصورتين
في فقد الامتياز بين المتداخلين وهذا بخلاف تداخل الاعراض وتداخل ساير الجواهر
فان الامتياز بين المتداخلين في بعض الصور بالمحل وفي بعضها بنفس الماهية و
الحقيقة لا يقال لو وقع التداخل بين الخط الجوهري واحد طرفي السطحين المنتهيين
اليه لم يلزم الا تداخل جوهر في عرض ولا فساد فيه لانا نقول الاطراف كما هو التحقيق
ليست الا نهايات لذويها لا اشياء واقعة في النهايات فاذا فرض وقوع خط جوهري
بين جسمين فالتداخل هناك في الجواهر المتحيزة وقد علمت بطلانه والا جاز ان
يجب والا لانقسم الخط في الجهتين لان ما يلاقي منه احدهما غير ما يلاقي الاخر و
هو محال كما مر في ابطال الجزء واما انه لا يجوز ان يكون سطحا فلانها لو كانت سطحا فاذا
انتهى اليه طرفا الجسمين فاما ان يجب تلاقيهما او لا يجب وكل واحد منهما باطل
لما مر في الخط واما انه لا يجوز ان يكون جسما فلانها لو كانت جسما لكانت مركبة من
الهيولى والصورة لما مر ولما ابطل الشق الاول من الترديد الاول اراد ان يشير الى
الشق الثاني فقال واما انه لا سبيل الى الثاني فلانها اذا كانت الهيولى مجردة عن

الصورة غير ذات وضع مط فاذا اقترنت بها الصورة الجسمية فلا يخلو اما ان
لا يصير ذات وضع وهو محال لان المركب من الهيولى والصورة جسم وكل جسم فهو
فهو قابل للاشارة الحسية واما ان تصير ذات وضع فاما ان لا يحصل في حيز اصلا
او يحصل في جميع الاحياز او يحصل في بعض الاحياز دون بعض والاول والثاني
محالان بالبديهة والثالث ايضا محال لان حصولها في كل واحد من الاحياز ممكن
لتساوي نسبتها الى جميع الاحياز والامكنة وكذلك الصورة لا تقتضي الاحياز
مطلقا لا معينا فاذا كانت الهيولى متساوية النسبة الى جميع الاحياز فلو حصلت
في بعض الاحياز دون بعض يلزم الترجيح بلا مرجح لان المرجح اما الفاعل الخارج
المفارق فهو لا يؤثر تأثيرا حادثا الا لاستعداد ولا استعداد لها لموضع معين
فان نسبتها الى الكل سواء واما المخصصات السماوية من الحركات والاوضاع فانما
تؤثر فيما له جهة او تعلق بذي وضع كالنفس الناطقة فانها وان كانت غير ذات
وضع ومكان لكن لها علاقة مع ذي وضع وبتلك العلاقة تتأثر بالامور
السماوية واسباب الحوادث والهيولى اذا كانت مجردة عن مناسبات الاوضاع
الفلكية لا يخصصها حادث من الامور الطبيعية والفلكية الا بعد حصولها في
عالم الاجرام وتعين حيزها ومظهرها وكلامنا في موجب الحيز والمظهر فاذن الهيولى
لو تخلت عن الصورة ثم فرض تصورها بصورة ما لزم الترجيح بلا مرجح وهو مح و
اعترض على بيان استحالة القسم الثاني بان امتناع لحوق الصورة الجسمية بالهيولى
المجردة لا يدل على امتناع كونها غير ذات وضع لجواز ان يكون للهيولى المجردة عن
الصورة الجسمية صورة نوعية مانعة عن قبول الصورة الجسمية ابدا واجيب عنه
اما اولا فلانها بالنظر الى ذاتها ان لم تقبل الجسمية فيكون جوهرا معقولا بالفعل غير
ذي قوة واستعداد فلم يكن هيولى اذ حقيقة الهيولى ليست الا القوة والاستعداد
لحصول الحوادث من الصور والاعراض وان لم يكن كذلك بل يكون جوهرها جوهرا قابلا
فلحوق الصورة ممكن لها بحسب ذاتها لكن لحوق الصورة او اي حادث كان للهيولى

يستلزم تعينها المستلزم الحجم والمكن لا يستلزم بنفسه المحال ولا يقاس هذا باستلزام عدم
العقل عدم الواجب مع ان الاول ممكن والثاني مح لان استلزام عدم العقل الاول لعدم
الواجب تعالى من حيث ان عدم العقل يستلزم بوجود الواجب تعالى واما بالنظر الى ذاته فعدمه
لا يستلزم محالا اصلا والا لم يكن ممكنا بالذات وههنا كذلك فانها بالنظر الى ذاتها
ممكنة التلبس بالصورة لكن يلزم من لحوق الصورة بعد فرض تجردها مح بالذات واما ثانيا
فلان الكلام في هيولى الاجسام هل هي في اصل الابداع مجسمة او مجردة ثم تجسمت ولهذا قال
الشيخ في الشفا في بحث تقدم الصورة على المادة في الوجود واما انه هل توجد هيولى بدون
صورة فذلك بحث آخر لا يهتم فاهم بصدده وفي هذا الوجه ضعف لجواز تجرد الهيولى عن
الصورتين بعد التلبس بهما ولحوق صورة نوعية بها مانعة عن قبول التجسم ثانيا
فالتخصيص بهيولى الاجسام غير مجد واعترض ايضا بان المخصص لحصول الهيولى في حيز
معين يجوز ان يكون بسبب اقترانها بصورة نوعية مخصصة للاجسام باحيازها الطبيعية
واجيب بان الصورة النوعية انما عينت مكانا كليا للنوع بما من الاجسام نسبتها الى
جميع ذلك المكان الكلي واحدة فلا تصلح مخصصا للهيولى بجزء معين منها وقال الفاضل
الميبدي ولك ان تقول يجوز ان يقارن للهيولى صورة اخرى وحالة من الاحوال تعين لها
بعض اجزاء ذلك المكان الكلي واقول فساده ظاهر لان المخصص لجسم بجزء معين من المكان
الكلي لواحد من الاجسام البسيطة لا يكون الا امرا حادثا يحتاج في حدوثه الى مخصص
الحركات والاوضاع والكلام في الهيولى التي لحقتها الصورة وهي مجردة من تلك الامور
ثم قال وايضا قد يكون الهيولى المجردة هيولى عنصر كلي فلا حاجة في التخصيص الى غير الصورة
النوعية وجوابه ان الهيولى لا تختص لها في ذاتها بمقدار دون مقدار ولا بعنصر دون
عنصر بل هي قابلة في ذاتها الكل حلية وصفة فيجوز لها بحسب ذاتها ان لحقها مع الصورة
العنصرية مقدار ما لا يملأ المكان الكلي لذلك العنصر فيحتاج الى مخصص آخر سوى
النوعية ولما استشعر المصنف ورود معارضة على قولهم ان الهيولى المجردة لو لحقتها
الصورة لم تكن بد من ان يحصل في موضع معين مع تساوي نسبتها الى جميع المواضع

وصحح وهو ان الجزء المائي اذا انقلب الى الهواء يحصل في بعض الامكنة الهوائية مع ان
نسبته الى جميعها على السوية اراد ان يشير اليها والى دفعها بقوله ولا يلزم ترجيح بلا
مرجح على هذا التقدير بان يقال ان الماء اذا انقلب هواء او على العكس صار المنقلب
اولى بموضع من اجزاء المكان الكلي لما انقلب اليه مع تساوي نسبته الى جميعها فالوجه
في تخصيصه باحدها هو الوجه في تخصيص الهيولى المجردة باحد الاحياز الممكنة لان الوجه
الثاني يقتضي الوضع اللاحق فلا يكون ترجيحا بلا مرجح بيانه ان الجزء المنقلب من الماء
الى الهواء مثلا له قبل الانقلاب وضع خاص مع بعض اجزاء الحيز للمنقلب اليه اما
المحاذاة له طبعا او قسرا اذا لو يكن في الوضع الطبيعي للصورة المنقلب اليها واما الوقوع
فيه قسرا اذا كان فيه فاستقر بعد الانقلاب فيه طبعا فالوضع السابق يقتضي حصوله
في ذلك الجزء المعين من حيز المنقلب اليه ولا يتصور مثل ذلك في الهيولى المجردة اذا تجسمت
فصل في اثبات الصورة النوعية ولما فرغ من اثبات الهيولى وتلازمها مع الصورة
الجسمية شرع الآن في اثبات الصورة النوعية وهي التي تختلف بها الاجسام انواعا فقال
اعلم ان لكل واحد من انواع الاجسام الطبيعية صورة اخرى غير الصورة الجسمية بها يصير
ذلك النوع نوعا ولهذا سميت صورة نوعية اي منسوبة الى النوع بالتقويم والتحصيل ويسمى
طبيعة ايضا باعتبار كونها مبدأ للحركة والسكون الذاتيين وقوة ايضا باعتبار تأثيرها في
الغير وهي لا تسمى صورة الجنس بل بالفعل نوعا مركبا وقبل الخوض في المقصود يجب ان يعلم
ان المقتضي للآثار المختلفة المختصة كل منها بقسم من اقسام الاجسام الطبيعية لا بد وان
يكون امورا مختلفة غيرها خارجة عن ذات الجسم بل هو امر داخل له في ذاته لانا نعلم بالضرورة
ان العنصر الثقيل يتحرك الى المركز بحسب ذاته لا بسبب امر خارج عن ذاته فلولا ان في
ذاته شيئا يقتضي اختصاصه بحيزها المعين المتحرك اليه بحسب الذات وهو ظاهر جدا
وهو لا يأتي القول بالفاعل المختار عند من لا يجوز الترجيح بلا مرجح فان نسبة البارئ
تعالى جل شأنه الى جميع الاجسام لما كانت واحدة فجعل بعضها حارا وبعضها باردا و
بعضها خفيفا وبعضها ثقيلا الى غير ذلك من اختلاف الآثار والهيئات لا بد له

من مخصص نعم انما يتسد باب اثبات الصورة النوعية بل ساير القوى والكيفيات

الغير المحسوسة عند من يجعل نفس ارادة الباري مرجحا للامور بلا استحقاق و

حكمة بل مع القدرة الاتفاقية الجزافية ارتفع الاعتماد عن المحسوسات ولا يبقى معها

بحث ونظر فلا بأس الانسان ان يخلق فيه جزافا اسعد بدفع النظر ومما يخلق فيه بعينه

يرى الشي على خلاف ما هو عليه وهولاء في الدورة الاسلامية بازاء السوفسطائية في

الاقدمين وانما اثبتوا للباري ارادة جزافية لبعض الاشياء كتفكك الرحى واعادة المعدوم

وغير ذلك من هوسات لمصالح ادلتهم واحتجاجاتهم قال بعض اهل الحق ان بظهور هذه

المذاهب انقطعت الحكمة عن وجه الارض وانطمست العلوم القدسية اذا تمهد ما ذكرنا

فنقول كل نوع من انواع الاجسام يختص بحيز معين يقتضي ذلك النوع بحسب ذاته الحركة

اليه عند الخروج عنه والسكون عند حصوله فيه فالمقتضي لاختصاص ذلك

النوع بذلك الحيز اما الصورة الجسمية المشتركة بين الاجسام كلها او الهيولى او صورة

اخرى والاول باطل لاستلزامه اشتراك جميع الاجسام في ذلك الحيز وكذلك الثاني

لاستلزامه كون القابل فاعلا واشتراك العناصر في الحيز لاشتراكها في الهيولى وهما

باطلان فتعين الثالث الى هذا اشار بقوله لان اختصاص بعض الاجسام ببعض الاحياز

دون بعض ليس لامر خارج عن الجسم ولا للهيولى كما قرر فهو اما ان يكون للجسمية العامة

او لصورة اخرى لا سبيل الى الاول والا لاشترك الاجسام كلها في ذلك الحيز المعين

فتعين الثاني وهو المط ومن التشكيكات في هذا المقام ان اسناد اختلاف الاعراض

الى الصور المختلفة يقتضي اسناد الصور ايضا الى غيرها من الامور المختلفة فان اسند

اختلاف الصور في العنصريات الى اختلاف استعدادات في مادتها المشتركة بحسب الصور

السابقة وفي الفلكيات الى اختلاف قوابلها في الماهيات قيل فلم لا يجوز اسناد اختلاف

الاعراض اليه من غير توسط الصور واجيب عنه ببيان مغايرة الاعراض ومباديها بان

ان كون الجسم بحيث يقتضي تنحيا ايا غير ذلك الاين وكونه بحيث يقتضي برودة عند

صدور القاسر عنه برودته وامتناع تفصل الجسم منها عن تلك المبادي فان السبب المقتضي

لهولي

لهيولة تشكل الماء وللعود الى مكانه الطبيعي وو ضعه الطبيعي ان خلا عن صعود

اسعاده بالقسر او تكعيبه ومنها ان كون تلك الصور مبادي لاعراض مختلفة غير متوقفة

بعضها من باب الكيف وبعضها من باب الاين وكذلك من ساير الابواب لا يبان يصدر

بعضها بتوسط البعض ينافي قولهم لا يصدر عن الواحد الا الواحد وان استند الى

الصور متعددة بطل قولهم المادة الواحدة لا تتقوم بصورتين في درجة واحدة و

الجواب ان الكثير يجوز ان يصدر عن الواحد اذا كانت له جهات وشروط مختلفة فهذه

الصور تفعل بحسب ذاتها وتنفعل بحسب المادة وتقتضي حفظ الاين بشرط الكون في

المكان الطبيعي والعود اليه بشرط الخروج عنه وعلى هذا السبيل ساير الاعراض

اعلم ان اثبات ان في كل نوع من انواع الاجسام صورة منوعة جوهرية لا يخلو من صعوبة

فلا بأس بان لا نبسط في الكلام ثم نبين ما هو الحق في هذا المقام اذ فيه خلاف بين اتباع المعلم

الاول من المشائين ومنهم الشيخ الرئيس ومن في طبقته وبين الاقدمين من اليونانيين

كهرمس وفيثاغورس وافلاطون وحكماء الفرس والرواقيين ومن تابعهم كصاحب حكمة

الاشراق فنقول ان للمشائين في اثبات تلك الصور مناهج ثلثة الاول من جهة كونها مبادي

للاثار المختلفة وهو الذي اورده المص هنا تقريره ان الاجسام تختلف بالاثار فتلك الاثار

ليست واجبة لذاتها فلا بد ان يكون لها مباد فبادئها اما ان يكون في الجسمية او الهيولى او

امور اخرى والاولان باطلان كما ذكر فهي امور مغايرة لهما فاما ان يكون مفارقة عن الاجسام

وهو ايضا باطل لان المفارق نسبته الى جميع الاجسام على السوية فلا تختلف آثاره في الاجسام

واما ان يكون غير مفارقة عنها فهي اما ان يكون خارجة عن حقايق الاجسام او داخلة فيها و الاول

باطل لاعادة الكلام في تخصيصها فهي امور داخلية فيكون صورا لا اعراضا وهو المط واعترض

عليه بوجوه الاول انا لا نم ان نسبة المفارق الى ساير الاجسام على السواء لم لا يجوز ان يكون

للمفارق خصوصية ببعض الاجسام دون بعض كيف وقد ذهب افلاطون ومن يحذو حذوه

من الالهيين وحكماء الفرس كما قال الشيخ الالهي صاحب الاشراق في كتبه كالمطارحات وحكمة الاشراق

وغيرهما ان لكل نوع من الافلاك والكواكب وبسايط العناصر ومركباتها ربا في عالم القدس

١٣٩

وهو عقل مدبر لذلك النوع ذو عناية به وهو الغاذي والمنمي والمولد في الاجسام النامية فانما

يصدر هذه الافعال المختلفة في النبات عن قوة بسيطة عديمة الشعور وفينا عن

انفسنا والا لكان لنا شعور بها وهولاء يتعجبون ممن يقول ان الالوان العجيبة في ريش

من رياش الطواويس انما كان لاختلاف امزجة تلك الريشة من غير قانون مضبوط و

رب نوع ما فظ بل هولاء ينسبون جميع انواع الاجسام وهياتها الى تلك الارباب ويقولون

ان هذه الهيات المركبة العجيبة ظلال لاشراقات نورية ونسب معنوية في تلك الارباب

النورية كما ان الهيئة البسيطة لنوع كرائحة المسك ظل لهيئة نورية في رب ذلك النوع

قالوا ولا يخلد بالذهن الى الماء عما بين انه ليس لهم في عدد الحلاء على اذكرنا

ولا الجذب النار خاصية لها فهو ايضا التدبير يتعلق بصاحب النوع النار الحافظ المتنوع

ولغيرها هو الذي سماه الفرس اردي بهشت فان الفرس كانوا اشد مبالغة في اثبات

ارباب الطلسمات وهرمس واغاثاذيمون وان لم يذكروا الحجة على اثباتها بل ادعوا فيها

المشاهدة المحققة المكررة المبتنية على رياضاتهم ومجاهداتهم وخلعهم ابدانهم و

اذا فعلوا هذا فليس لنا ان نناظرهم كما ان المشائين لا يناظرون بطليموس وابرخس حتى

ان ارسطو عول على ارصاد بابل واذا اعتبر رصد تحصول القواعد الرصدية من المحال

الارصاد الجسمانية في الامور الفلكية حتى تبعهم من تلاهم وبنوا عليه علوما كالهيئة و

النجوم فكيف لا يعتبر قول اساطين الحكمة والنبوة في امور شاهدوها بارصادهم الروحانية في

خلواتهم ورياضاتهم بل هذا اولى وليس للمشائين دليل على حصر العقول في عشرة او عشرين

وبالجملة في السلسلة الطولية ولا يلزم ان يأخذ الافلاك في الترتيب في اول ما يأخذ

العقول في الترتيب بل العقول كما بينه شيخ الاشراق يحصل منها مبلغ كثير على الترتيب الطولي

ويحصل من تلك الطبقة على نسب بينها طبقة اخرى عرضية يجري مجرى الفروع يحصل

من الفروع الاجسام الفلكية والعنصرية من البسايط والمركبات الاثيرية من الانشيهة

الاشرف من الاخس وعدد الفريقين كثير كما في القرآن وما يعلم جنود ربك الا هو وليس المراد

ليس صاحب النوع النفس فان النفوس لا بد وان يتألم الاجسام وصاحب النوع لا يتألم

نوعه

نوعه وللنفس علاقة ببدن واحد ولصاحب النوع عناية بجميع ابدان نوعه و

النفس يحصل منها ومن البدن الذي يتصرف فيه حيوان واحد هو نوع واحد ورب

الطلسم ليس كذلك ثم رب الطلسم لنوع اذا كان فياضا لذلك النوع فلا يكون محتاجا الى

الاستكمال بالجسم وعلاقة الاجسام انما هي لنقص في جوهر النفوس يتكمل بالعلاقة

ومن له رتبة الابداع لجسم لا يقتضي علاقة ذلك الجسم وكمال المفارق المحض التشبه بمبدئه

الواجب بالذات فالعلاقة الجسمانية نقص له والمدبر لنوع الجوهر يحصل بوجوده كيف

يخص بعلاقة عرضية وكل هذا ظلم له اقل حدس والثاني سلمنا ان نسبة المفارق الى

جميع الاجسام واحدة لكن لا يلزم منه ان لا يصدر عن المفارق الاثار المختلفة وانما يكون

كذلك لو لم يكن للاجسام وهيولاتها استعدادات مختلفة بحسبها يصدر عن المفارق

الاثار المختلفة الفائضة عليها واجيب عن هذين الاشكالين بانا نعلم بالضرورة ان تلك

الاثار انما يصدر عن الاجسام او من المفارق بواسطة مبدء قريب مقارن لها فان الاحراق

يكون من النار والترطيب من الماء الى غير ذلك فلو لم يكن في الاجسام الا الهيولى والصورة

الجسمية لم يحصل تلك الاثار من الاجسام فلا بد ان يكون فيها امر مقارن يكون علة

لتلك الاثار الاعتراض الثالث سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز ان يكون تلك المبادي اعراضا

اذ كل موجب اثر في الاجسام لا يلزم ان يكون صورة جوهرية فان الميل القسري وغيره

القسري مبدء ما للحركة وليس بصورة جوهرية والحرارة في الحديدة الحامية مبدء الحرق

ليس لجسم والحركة في بعض المواضع سبب للحرارة وليست بصورة جوهرية وهكذا في اشياء

كثيرة لا يق ليست هذه الاشياء اثارا ما ذكرتم بل هي معدات والواهب غيرها لانا

نقول مثل هذا فيما سميتموه صورا ايضا قد برهن الشيخ الرئيس في بعض مؤلفاته

على ان الطبيعة لا يجوز ان يكون مبدء الاشياء المنسوبة اليها في موارد هالك المشهور

عند جمهور الحكماء مثل الحركات والتكونات الطبيعية كما يقال ان طبيعة الحجر مثلا مبدء

لحركته الهابطة وطبيعة النار مبدء لحركتها الصاعدة وهكذا ما يقال في الكيفيات الاخر

مثل ما يقال طبيعة الماء مبدء لبرودتها وطبيعة النار مبدء لحرارتها وامثال ذلك

١٤٠

حيث قال وذلك لان مصدر الفعل الجسماني تتم قوامه ووجوده بالجسم ولا يجوز ان
يصدر عنه فعل بلا مشاركة وضع بينه وبين ما يصدر عنه فاذا كانت القوى
المنطبعة في الاجسام لا يصدر عنها فعل بلا واسطة اجسامها والطبيعة قوة جسمانية
فلا يصدر عنها فعل الا بواسطة جسمها والفعل الذي وساطة جسمه شرط في تمامه
انما يصح في اشياء خارجة عن الجسم لا في نفس الجسم وكيف يصح فعلها في الجسم وشرط
كونها فاعلة كون جسمها واسطة ولا يمكن ان يكون الجسم واسطة بين الطبيعة التي
فيه وبين ذاته فاذن فعلها في اجسامها ح بل معنى قولنا ان الطبيعة هي مبدأ تلك
الاشياء مثل الحركة والحرارة مثلا وغير ذلك هو ان الجسم المنطبع فيه تلك الطبيعة انما
يستعد بحدوث الطبيعة فاذا تم استعداده لها فانها واهب الصور عليها
باذن خالقه جلت قدرته الا انه لما كانت وجود الطبيعة في الاجسام شرطا لقبول
ذلك الفيض قيل ان الطبيعة سبب او مبدء لذلك وهكذا في غير هذا اذا تأملته
وجدت بعض الهيئات والصفات مقدما وجوده على وجود البعض ووجوده شرطا
لوجود المتأخر وكذلك نسبة النفس الى قواها هي بعينه نسبة الطبيعة الى ما قلناه
هذا كلامه فنقول لا يخفى ان هذا الكلام من الرئيس مما يؤيده ما نحن بصدده تأييدا
عظيما فانه لما اثبت ان فاعل الحرارة في النار والبرودة في الماء ليس امرا مقارنا
لتلك الاجسام فليجز مثل ذلك في الحرارة التي تحصل في غير النار والبرودة التي تحصل في
غير الماء وكذلك سائر الآثار كالاحالة الى شبه جوهر المغتذي والانماء والتوليد
والتصوير وغير ذلك مما يسمونها صورا نوعية الا كونها من الشرائط والمعدات التي لا
يناقي العرضية كالميل والحرارة والبرودة مما مثلها والنجب القوى كالغاذية و
المصورة عندهم اعراض مع انهم يسمونها قوى و ينسبون اليها افادة الصور فاذا
كانت هذه المؤثرات القوية عندهم اعراضا فغيرها اولى بالعرضية المنهج الثاني
من جهة كونها مقومة للمادة بيانه انا لا نعلم ضرورة ان في كل نوع من الاجسام امرا غير
الهيولى والجسمية مختصا بذلك النوع مستحيل الانفكاك عنه فهو اما ان يكون عرضا او

او جوهرا والاول باطل لكونه مقوما للمادة اذ كما لا يتصور وجود المادة معراة عن
الجسمية كذلك لا يتصور وجودها بدون ان يتخصص نوعا من انواع الجسم فانا لا نقدر
ان نتصور جسما لا يكون فلكا ولا عنصرا ولا حيوانا ولا شجرا فلا يوجد الجسم الا في ضمن المخصص
الجسم بذلك المخصص والمقوم للجوهر جوهر فذلك الامر جوهر فهو اما حال في المادة او محل لها
الثاني باطل بالوجدان ولانه لا بد الى غيره مع بقاء المادة في الحالين كما في العناصر فيكون حالا
الجوهر الحال يكون صورة وهو المط والاعتراض عليه من قبل الرواقيين بوجوه اما اولا فلان
الاحتياج الى المخصص ... الجسم لافتقار المادة الى تلك المخصصات ...
... اعترافكم بعرضيتها وليس لقائل ان يقول انما يمتنع تبدلها مع بقاء محلها فلا يكون جوهرا
لورود مثل ذلك في تبدل الصور على الهيولى مع بقائها بعينها واما ما ذكرتم في افتقار المادة
الى تلك الصور من عدم تصور خلوها عن الصور فلا يمكنكم دعوى امتناع خلوها عن
بعينها بل عنها وعن بدلها فكذلك لا يعرى الجسم عن شكل وعن بدله ومقدار وبدله وغير
ذلك ثم ان كون الجسم المطلق غير متصور الوقوع في الاعيان الا بالمخصصات لو اوجب كون
تلك الصفات مقومات لوجوده يوجب كون مخصصات الطبيعة النوعية كالانسان
مثلا ومميزات اشخاصها مقومات لوجودها مع ان التقوم والتحصيل ههنا اقوى و
اتم من هناك وكما سميتم مخصصات الجسم صورا فلكم ان تسموا مقومات الانواع صورا
فان قيل ان الماهية النوعية تامة الحصول قلنا مثل ذلك في الجنسية فانها بالقياس
الى الافراد ... التي سميتموها صورا نوعية ... الحصول
والاحتياج في الوجود الى المخصصات مشترك الوقوع بين الجسمية والانسانية فهذا الاحتياج
تمامية احدهما وعدم تمامية الاخرى فان قيل مخصصات النوع يعرض عن اسباب
خارجية وامور اتفاقية ولا يتقوم بها حقيقة النوع قلنا ما فرضتموه صورا ايضا تلحق
الاجسام او الهيوليات باسباب خارجية واستعدادات كالاشعة والحواشية وغيرها
فانها قد تلحق الهيولى من جهة تلك الاسباب وهي ليست مقومة لحقيقة حاملها

في دعوى كونها مقومة لوجود حاملها دون غيرها من الاعراض هو اول البحث ثم بعد ما اذا
تبين لكم تقويمها لوجود حاملها فان استدللتم بكونها مخصصة للجسم المطلق فكذا يأتي
في مخصصات الانواع او بلزومها للاجسام فيجري الحكم في الاعراض اللازمة كما سبق و
اما ثانيا فبان الجوهر على قاعدتكم هو الموجود لا في موضوع فنقول صور المركبات ...
موجودة في موضوع فيكون اعراضا وانما قلنا انها موجودة في موضوع اي محلها مستغن
عنها لان صور العناصر على رأيكم كافية في تقويم المادة ...
العناصر باقية في المركبات العنصرية بحالها على مذهب المحقق وهي في قوامها مستغنية
عما يحل فيها مما زعمتموه صورا هي اعراض فان قيل ان العناصر وان كانت مستغنية القوام
عن صورة اخرى الا ان المجموع غير الافراد والمجموع جوهر والصور مقومة لوجود المجموع فيكون
جوهرا قلنا المجموع اذا نظر الى نفسه من حيث هو مجموع وجدناه اشياء مع اجتماع وتلك
الاشياء هي العناصر الباقية الصور والاجتماع عرض فصور المركبات ان كانت مقومة
فليست مقومة للعناصر بل لتقويم اجتماعها ومقوم العرض يجوز ان يكون عرضا المنهج الثالث
من جهة كونها مقومة لماهيات الاجسام تقريره ان الصور اذا تبدلت في الاجسام تتغير بتغيرها
جواب ما هو بخلاف الاعراض اذ بتبدلها في الجواهر لا يتغير جواب ما هو فليست الصور اعراضا
والايراد عليه نيابة عن القدماء ان من الاعراض ما يتغير بتغيره جواب ما هو فان
الحديد قبل ان يحصل فيه هيئة السيف ... انه ما هو لا يجاب بانه حديد بل بانه سيف
ولا يحصل فيه الا الاعراض كالشكل والحدة وهكذا الطين اذا جعل لبنات وبني بها بيت
يجاب بانه طين بل بانه بيت ولم يحدث فيه الا اجتماع وهيئات هي اعراض عندهم ان
تبدل الحدود لا مدخل له في كون المتبدل به جوهرا او عرضا كيف وليس رسم الجوهر ما
يتبدل بتبدله جواب ما هو ورسم العرض ما لا يتبدل وكذا التفرقة بين الماهيات
الطبيعية كالحيوان والانسان وبين الماهيات الاعتبارية كالسيف والسرير عند
مقيد بان يقال الجوهر ما يتبدل بتبدله حدود الماهيات الطبيعية الجوهرية والعرض
ما لا يكون كذلك اذ ليس برسم الجوهر والعرض في شيء من المواضع بها اللهم الا ان يجدد

اصطلاح آخر في الجوهرية فان الاصطلاح في الجوهر والعرض عندهم كان على الموجود لا
في موضوع وعلى الموجود في موضوع ويرجع الضابطة في العرض الى استغناء المحل عنه
وعدم تقومه به وفي الجوهر الصوري الى افتقار المحل وتقومه به وظاهر ان هذا التقوم
تقوم الوجود لا تقوم الماهية فان الحال الصوري لا يحتاج اليه المحل بحسب الماهية اذ يعقل
المحل دونه والمتقوم بشيء بحسب الماهية لا يمكن تعقله بدون ذلك الشيء فافتقار المحل الى
ما يحل من الصور في تقويم الوجود لا في تقويم الماهية والحقيقة فيرجع الكلام الى المسلك
السابق وقد علم ما فيه هذا غاية ما للذاب عن الاقدمين ان يحث به مع اصحاب جوهرية
الصور الطبيعية من المشائين واما الذي وضح لدي في هذا البحث هو انه من الامور المتقررة
في مدارك المحققين من الحكماء انه لا يجوز ان يحصل حقيقة محصلة نوعية لها وحدة طبيعية
كالبسائط الاسطقسية والمركبات الطبيعية من مقولتين مختلفتين نعم يمكن ذلك في المركبات
الاعتبارية او الصناعية التي لها وحدة بمجرد الاجتماع والصناعة وقد قالوا ليس كل
معنيين يقترنان بمعنى يوجب ان يجعله ذاتا احدية واقعة تحت جنس والا لكان الانسان مع
البياض نوعا ومع الفلاحة نوعا آخر فيكون الانسان جنسا ولهذا حكموا بان مفهومات
المشتقات كالابيض والاسود لا حظ لها من التحصل النوعي لالتيامها من ذات ما ومبدء
ونسبة لم يكن مجموعها من مقولة واحدة وامتنعوا عن تجويز كون حقيقة واحدة مندرجة
تحت مقولتين بالذات فان الانسان وان صدق عليه حيوان طويل عالم قائم الى غير ذلك لكن
لا يوجب هذا كونه مندرجا تحت مجموع الجوهر والكم والكيف والوضع وغيرها اندراج نوع تحت
جنسه بل انما هو واقع تحت واحد من تلك العوالي وهو الجوهر بالذات دون الاخرى الا بالعرض
فاذا علمت هذا فنقول لا شك ان لكل واحد من الجسم الناري والهوائي وغير ذلك حقيقة
محصلة لها وحدة ما طبيعية ملتئمة من الجزء الذي هو مشترك بين سائر الاجسام ومن امر آخر
مختص اذ لو لم يكن كالجسم مندرجا تحت مقولة الجوهر بل يكون من مقولة اخرى كالكيف مثلا
لزم ان لا يكون مندرجا تحت مقولة الجوهر ولا تحت شيء من المقولات البواقي بل لا يكون له
حقيقة محصلة احدية ويكون كالحجر الموضوع بجنب الانسان والواقع خلاف ذلك بالاتفاق

فيجب ان يكون للمادة مخصص جوهري سوى الجسم وهو المسمى بالصورة النوعية وايضا تلك المخصصات انما هي مباد لفصول ذاتية لانواع الاجسام على ما هو المقرر عندهم من ان الجنس والفصل في الماهيات المركبة ماخوذان من المادة والصورة الخارجيتين والاجزاء المحمولة انما يكون محفوظة الحقايق في الذهن والخارج على ما هو راي المحصلين الذاهبين الى انحفاظ الماهيات في انحاء الوجودات وحصول الاشياء بانفسها لا باشباحها في الاذهان فاذا كان فصول الجواهر جواهر بالمعنى الذي مر ذكره وفصول انواع الاجسام متحدة الحقيقة مع صورها الخارجية فلا بد ان يكون تلك الصور جواهر وتركيب القياس على نظم الطبيعي هكذا الصور الطبيعية فصول الجواهر وفصول الجواهر جواهر فالصور الطبيعية جواهر فاذا كان في حقايق الاجسام فصول ذاتية مختلفة هي الصور النوعية باعتبار فيجب ان يستند الاثار المختلفة المختصة بنوع نوع من الاجسام الى تلك الصور نوعا من الاستناد وان كان لكل منها ذو عناية من ملائكة الله الروحانيين يقوم بكلاءة ذلك النوع باذن مبدع الكل لمناسبة له واذا كان لها مدخل في تقويم المادة وتحصيل الاجسام انواعا فلا يكون لها مباد في المواد بل يفيدها مفيد من خارج فان الاستعدادات واللااستعدادات ليست بطبايع محصلة يتقوم بها انواع الاجسام بل هي من توابع لامور محصلة يختص بها الجسم تخصصا اوليا وانما شانها الاعداد لا الافادة اختلاف تلك النفس في الحقايق يرجع الى اختلاف حقايق مباديها المفارقة لا الى اختلاف ذوات الهيوليات او اختلاف استعداداتها فانها متقدمة بحسب الذات على الهيوليات استعداداتها كما سيظهر في بحث كيفية التلازم واختلاف الهيوليات او اختلاف استعداداتها انما يصلح لاختلاف التشخصات وانحاء الحصولات لا الحقايق انفسها بل الحق ان مفيد جميع الحقايق هو البارئ الفعال على وفق علمه بالنظام الاتم والجواهر العقلية والمفارقات الروحانية روابط فيضه ووسايط جوده كما ذهب اليه الفلاسفة كافة واعلم ان الصورة الجرمية التي هي الاتصال القابل للابعاد الثلثة مقومة لحقيقة الجسم بما هو جسم ومقومة لوجود الهيولى كما سياتي في البحث عن كيفية التلازم والصور الطبيعية مقومة لحقايق الانواع الجسمانية ومقومة لوجود الجسم بما هو جسم ولما علقت الهيولى لا بالصورة الجرمية والجسم لا بالصورة

الطبيعية

الطبيعية فليست الجرمية مقومة لحقيقة الهيولى ولا الطبيعة مقومة لحقيقة الجسم فكل من الصورتين تفيد تحصيل الشيء وتعليلية لاخر كالفصل بالقياس الى النوع وحصة من الجنس والتشخص بالقياس الى الشخص وحصة من النوع ولما كانت الصورة الجرمية يتبدل بتبدل الصور الطبيعية كما صرح به الشيخ الرئيس في التعليقات وغيرها من ان كل صورة يحدث من الصور الطبيعية يحصل معها مقدار آخر وامتداد آخر فيحصل معها اتصال آخر فلا ينبغي لاحد ان يقول ان الصور الطبيعية تقوم وجود الجسم على سبيل البدل كالهيولى بالقياس الى الصور الامتدادية فان الجسم جوهر متصل القابل لفرض الابعاد الثلثة واذا تبدل الاتصال الصوري بتبدل الصورة الطبيعية يتبدل الجسم ايضا فيحدث مع كل صورة طبيعية جسم آخر فليس الجسم كالهيولى التي يبقى نفسها ويقبل حدودا مختلفة تقومها على سبيل البدل والسر في هذا ان كل ما له نحو ما كان او صورة يحتاج في تشخصه الى محل والفرق بان الصورة بحقيقتها تقوم وجود محلها الذي هو المادة والموضوع يقوم حقيقة العرض كما يقوم تشخصه وحيث كانت الجسمية نوعا واحدا محفوظة الحقيقة في مراتب حدود الامتدادات ومقاديرها المختلفة صغرا وكبرا فالهيولى يحفظ تشخصها بانحفاظ نوعية الصورة الاتصالية بخلاف الجسم بالقياس الى الصور الطبيعية المتخالفة الانواع ومن ههنا حكموا بان الشجر اذا قطع والحيوان اذا مات فقد عدم الجسم الذي كان موجودا مع النفس وحدث جسم آخر فهو ايضا موضع الخلاف بين الفريقين بل هذا الخلاف متفرع على الخلاف بين جوهرية الصورة وعرضيتها ولقد اشبعنا في الكلام من الجانبين ليحيط الناظر باطراف المقام ولم يبق بعد خبايا في الزوايا والله الهادي الى الصواب وبه الاعتصام في كل باب واعلم ان ايراد بحث الصور النوعية في اثناء مباحث التلازم اشارة الى ان التلازم مع الهيولى وكذا كيفية لا تختص بالصورة الجسمية بل متناول للصورتين فان الهيولى لا توجد بدون الصورة الجسمية وهي لا توجد بدون الصورة النوعية وكذا النوعية لا توجد بدون الجسمية التي لا توجد بدون الهيولى فالهيولى مع الصورتين متلازمة

والكيفية كالكيفية كما سيظهر ان شاء الله تعالى هداية يزول بها وهم واشتباه ربما وقع لاحد في كيفية التلازم الثابت آنفا بين الهيولى والصورة اذ الوهم والاشتباه نوع ضلال فعبر المصنف عن ازالته بالهداية كما هو عادته في هذا المختصر وتحقيقه ههنا ما يتوقف عليه تخليص الكلام في المقام وهو ان التلازم عند التحقيق انما يقتضيه علة موجبة بان يكون المتلازمان معلولين لها او بين معلولين لها لا على اي وجه كان بل بايقاع تلك العلة ارتباطا افتقاريا بينهما على وجه من الوجوه البتة اذ لو لم يكن كذلك فلا تعلق لاحدهما بالآخر ويمكن فرض انفراد احدهما عن الآخر وما يظن الجمهور من امر المتضايفين اللذين بينهما تضايف وتلازم بحسب الماهية انه بلا تحقق افتقار بينهما باطل اما الحقيقيان فبافتقار كل منهما الى معروض الآخر واما المشهوريان فبافتقار بعض كل منهما وهو اضافته الى بعض الآخر وهو ذاته وعلى هذا السبيل تلازم العقود وتعاكس القضايا وتقاوم اللبنتين المتحنيتين من باب التلازم بل من باب تدافع الاثقال المتساوية الميول كجوانب الارض الى مركز الكل ولو عد من التلازم فانما هو في حفظ الوضع لا في الوجود وكل منهما يحتاج في ذلك الى ذات الآخر واما المعان بحسب المعلولية فليس يصح ان يستند في درجة واحدة الى علة واحدة حقة بل يجب انتهاؤهما الى علة موجبة احدية الذات متكثرة الحيثية الاعتبارية وكل منهما يستند اليها من حيثية يصدر عنها تلك الحيثية وكل منهما يستلزم العلة بجهة والعلة تستلزم الآخر بجهة اخرى ولهذا لا يتحقق التلازم بين المعين لعدم تكرر الوسط اذا تمهد هذا فنقول في كيفية التلازم بين الهيولى والصورة اعلم ان الهيولى ليست علة موجبة للصورة لانها القابل المحض كما سبق منا القول فيه والقابل من حيث انه قابل لا يكون منه فعلية التحصل ولانها لا يكون موجودة قبل وجود الصورة لا قبلية زمانية لما مر ولا قبلية ذاتية والا لتقدمت الهيولى المتشخصة في الوجود بالذات على الصورة واللازم باطل لان الصورة سبب لوجود الهيولى فيلزم الدور والعلة الفاعلية للشيء يجب ان يكون موجودة قبله قبلية

ذاتية والصورة ايضا ليست علة للهيولى سواء كانت علة مطلقة او الا او واسطة والا لما به يوثر الفاعل في منفعله القريب والواسطة هي معلول تقاس الى طرفيه احدهما معلول مطلق والآخر علة بعيدة والواسطة معلول قريب لاحدهما وعلة قريبة للآخر لان الصورة انما يجب وجودها مع الشكل وبالشكل فانها تحتاج في تشخصها الى التناهي والتشكل والاستدلال على تاخر الشكل عن الصورة بتاخره عن الحدود المتاخرة من المقدار المتاخر عن الجسم غير صحيح لانه انما يفيد تاخره عن ماهية الصورة لا عن تشخصها والمدعى عدم تاخره عن الصورة الشخصية ولا يبعد احتياج الشيء في تشخصه الى ما تاخر عن ماهيته كالجسم الى الاين والوضع المتاخرين عنه واعترض بعضهم بان احتياج الجسمية في تشخصها الى التناهي والتشكل وامثالهما غير ظاهر لان الجزئي منهما متغير مع بقاء تشخص الصورة كالشمعة المتشكلة باشكال مختلفة وانضمام الكلي الى الكلي لا يفيد التشخصية والجواب ان الاعراض المشخصة المادية كالوضع والاين وغيرهما اسماؤه بالمشخصات انما لانها يحصل بها امتياز الجسم عن ساير الاجسام اولا لانها الوازم وامارات التشخص بمعنى انه مع الحمل على كثيرين وربما تعد من مقومات الهوية الشخصية ومن متممات علة التشخص لنوع ما ومن ما ذكرنا الا انا في الطبيعة فالجسم يحتاج لا في كونه جسما بل في كونه متشخصا الى الاين مثلا لا من حيث هو اين بعينه بل من حيث هو اين ما ويحتاج الاين بما هو اين ما الى الجسم بما هو جسم ما وبما هو هو بعينه اليه بما هو جسم بعينه وكذلك الحال في ساير الاعراض التي يقال لها المشخصات والشكل لا يوجد قبل الهيولى لما مر بل اما معها او متاخرا عنها لعرضيته فلو كانت الصورة علة لوجود الهيولى لكانت متقدمة على الهيولى بالذات والهيولى متقدمة على الشكل بالذات فكانت الصورة متقدمة على الشكل بالذات لان المتقدم على المتقدم على الشيء والمتقدم على ما مع الشيء متقدم عليه سواء كان بحسب الزمان او بحسب العلية اما مع المتقدم على الشيء بحسب العلية فلا يتقدم على ذلك والوجه في ذلك ان المعية في الوجود بحسب الذات انما تتحقق بين معلولي علة واحدة والعلة المتقدمة على احدهما

متقدم على الآخر ايضا لاشتراكهما في كونهما معلولا لها متاخرا عنها واما المتاخر عن احدهما بالذات فلا يتاخر عن الآخر لعدم كونه معلولا لهما وبهذا
يندفع التدافع بين كلامي الحكماء حيث حكموا بان الفلك الحاوي لو كان متقدما على
الفلك المحوي الذي هو مع عدم الخلاء لكان متقدما على عدم الخلاء ثم حكموا بان
الفلك الحاوي الذي هو مع العقل المتقدم على الفلك غير متقدم على الفلك المحوي
لا يجهل المعية تارة على ملاقة المتلازمين بالطبع وتارة على المصاحبة الاتفاقية كما
وقع لافضل المحققين في شرح الاشارات ولما اثبت التلازم بين الهيولى والصورة وبين
البين ان العلاقة بينهما ليست علاقة التضايف لامكان تعقل كل واحدة منهما بدون
الاخرى وان عرض لهما علاقة التضايف من جهة كونهما شيئين مستحق او مستعمل الا
ولكن النظر في تلازم ذاتيهما فلا بد هناك من علة واذ قد ثبت ان شيئا منهما ليست
علة الاخرى فهما معلولا علة واحدة موجبة لهما تحقيقا لمعنى التلازم فاذن وجود كل
منهما عن سبب واحد منفصل مفارق عن الاجسام وتوابعها وذلك السبب الواحد ...
بتيم كل واحدة منهما بالاخرى على الوجه الدائر وهو معلوم الاستحالة او مع الاخرى فلا
يخ اما ان يكون كل منهما بحسب نفس ذاتها متعلقة بنفس ذات الاخرى تعلقا افتقاريا
فيرجع الى الوجه الدائر او ليس هناك تعلق الافتقار من جانب فينقلب التلازم با
لطبع الى التصاحب الاتفاقي كما علمت او يكون التعلق الافتقاري من الجنبتين في الوجود
ولكن لا لكل من الذاتين بنفس ذات الاخرى بل بعروضها فيكونان عرضين متباينين
المعروض كالابوة والبنوة او من الجنبتين ولكل من الذاتين بنفس الاخرى ولكن لا في
اصل الوجود بل في وصف آخر كالبنيتين المتحنيتين فيكونان على تفارق في الوجود و
ارتباط في ذلك الوصف فينفسخ فرض التلازم بينهما بحسب الوجود فقط فعلم ان بعد
فرض المقيم للحل بينهما لا يمكنك ان تدير الاقامة من الجنبتين ولا ان ترفع الافتقار بينهما
جميعا ونقول ليس احدهما بان يقام بها الاخرى اولى من الاخرى بعكسه فقد تعين ان احدهما
بخصوصها متعينة لان تقام بها الاخرى فلنا ان ننظر ايتهما كذلك وايتهما علة يكون لها

ج

ح واذ ليست الهيولى الا قوة القبول وليست لها جهتان لتؤثر وتتاثر والقابل من حيث
هو قابل لا يكون موجبا لوجود المقبول لان علاقة الاستعداد انما يكون بحسبها الجواز و
القوة لا الوجوب والفعلية فالهيولى ليست علة موجبة للتلازم ولا شريكة لها فقد تعينت
الصورة للعلية واذ ليست آلة او واسطة مطلقة فيكون جزءا من العلة التامة للهيولى غير
القابل قريبا او بعيدا وغير الآلة المطلقة لكن لا بشخصيتها لاحتياجها الى الهيولى في لوازم
تشخصها من التناهي والتشكل بل بحقيقتها النوعية فقد علم ان الهيولى مفتقرة في وجودها
الى طبيعة الصورة ليكون شريكة لعلتها الفاعلية والصورة مفتقرة الى الهيولى لا في وجودها
بل في امور خارجة عنها لازمة لوجودها والى هذا اشار بقوله ليست الهيولى غنية من كل
الوجوه عن الصورة لما بينا انها لا توجد بدون الشكل المفتقر الى الهيولى فالهيولى يفتقر
الى ماهية الصورة دون شخصيتها في وجودها وبقائها واذ قد علمت ان الصورة شريكة
لعلة فاعلية الهيولى فلا بد لهما من سبب اصل هو موجود ثابت دائم الوجود مفارق الذات
عن المادة وعما يتعلق بها من الجسمانيات والاعداد بعض المفاسد ومن معان هو منهنه
الصورة التي تحصل وجودها من السبب الاصل وتحفظ تلك الماهية في عالم الاسطقسات
بتعقيب الصور منه ويستبقي الهيولى بالسبب الاصل وبالصور من حيث هي صورة ما
تحصل العلة التامة القريبة المستمرة الوجود والصورة العاقبة شريكة للسبب الاصل في
اقامة الهيولى بما ماثل الزائلة في انها صورة وبما خالفها من النوعيات تجعل المادة جوهرا
بالفعل غير الذي كان بالسابقة وقد يقال كيف يكون طبيعة عامة هي الصورة المطلقة
مبدأ للذات المتشخصة هي الهيولى وقد بين في موضعه ان الواحد بالعموم لا يكون علة للواحد
بالعدد فيجاب بان ذلك غير متعين الفساد في الشرائط والروابط فان العقل وان ابى
عن تجويز كون الشيء اقوى تحصلا من علته الفاعلية لكن لا يمنع ذلك في الشرائط والمتممات
وغيرها فيجوز ان يكون الواحد بالعموم المستحفظ وحدته بواحد بالعدد يكون علة
لواحد بالعدد على ان ذلك لا يخرج العلة التامة عن الوحدة العددية وقد شبهت
الحكماء العقل القدسي واستحفاظ الهيولى المتشخصة بالصور المترادفة المستمرة وحدة

عمودها من يمسك سقفا معينا بدعامات متعاقبة بزيل واحدة منها ويقيم
اخرى بدلها والحال في عالم الطبيعة الخامسة كالحال في عالم الطبايع الاربع في
ان الصورة اللازمة هناك تعين العقل الواهب للهيولى باذن مبدع الكل بما هي
مطلقة لا من حيث هي متشخصة وان كانت لا تنفك عن التشخص لاحتياجها الى المادة في عوارضها
من المقدار والشكل والتناهي والصورة تفتقر الى الهيولى في تشكلها اعلم ان الصورة
ان كانت اقدم ذاتا من الهيولى كما علمت لكن اعتبار التشخصية يوجب تكرر التعلق
الى الجانبين لا على الوجه الدائر بان يكون تشخص الهيولى بنفس ذات الصورة لا بتشخصها
وتشخص الصورة انما هو بالهيولى الشخصية لا بالهيولى بما هي هيولى اذ لا يعقل هذه
الحال بدون هذية المحل والا لصح بقاء الحال مع تبدل المحل بل هذا شان الهيولى
بالنسبة الى الصور فان قيل اذا عدمت الهيولى فتنعدم الصورة فتصدق ان كل
واحدة منهما ترتفع برفع الاخرى فلا احقية لاحدهما في تقويم الاخرى من الاخرى
بعكسه قلنا بمعنى انه لا يرتفع الا وقد سبقه ارتفاع الصورة كما ان اليد اذا حركت
المفتاح فليس عدم حركة المفتاح علة لبطلان حركة اليد بل لا يمكن ان تبطل حركة المفتاح
الا وقد بطلت حركة اليد اولا وهكذا الحال في جميع العلل والمعلولات من التلازم
المتكرر من الجانبين بين العلة التامة ومتممها الاخير وبين المعلول في الرفع
والوجود انما يكون بحسب الزمان لا بحسب الذات اذ العلة متقدمة رفعا ووجودا على
المعلول والسبق والمعية بالزمانية واللحوق وان كانا في درجة واحدة بحسب الزمان
انتفاء وتحققا والله اعلم بالصواب فصل في المكان لما فرغ من تحقيق ماهية الجسم
الطبيعي الذي هو موضوع هذا العلم اراد ان يشرع فيما هو المقصود في هذا الفن اعني البحث
عن الاعراض الذاتية للجسم الطبيعي فبدء بما هو الاشهر منها وهو تحقيق المكان فحقق
اولا ماهية المكان في هذا الفصل واثبت انيته بعد ذلك في الفصل التالي لهذا الفصل
ونحن نريد ان نبين اولا كيفية وقوع النزاع بين العقلاء في تحقيق ماهية المكان فنقول
الامر المسمى بالمكان اما ان يكون جزءا من الجسم او لا يكون فان كان جزءا منه فاما ان يكون

هيولى او صورته وان لم يكن جزءا او لا شك انه يجب ان يكون مساويا له فلا يخ اما
اما ان يكون عبارة عن بعد مساو لاقطار المتمكن فيه واما ان يكون
عبارة عن سطح من جسم لا ثالث وان كان بعدا فهو اما ان يكون موجودا او موهوما
فيه خمسة احتمالات وقد ذهب الى كل منها ذاهب ولما كان الاشكال في ماهية
المكان في انه بعد او سطح خصهما بالذكر فقال وهو اما الخلاء اي البعد المجرد
عن المادة سواء كان فارغا او مشغولا والسطح الباطن من الجسم الحاوي المماس
للسطح الظاهر من الجسم المحوي اعلم انه لما كان للمكان امارات اربع فصالح عليها
المتنازعون لئلا يكون النزاع لفظيا وهي نسبة الجسم اليه بلفظة في او ما في معناه
وصحة انتقال الجسم منه اليه واستحالة حصول الجسمين في واحد منه واختلافه
في الجهات فنقول لا يجوز ان يكون المكان امرا غير منقسم ولا ان يكون منقسما في
جهة واحدة فقط لاستحالة حصول الجسم في النقطة او الخط فهو اما منقسم في
جهتين او في الجهات كلها وعلى الاول يكون المكان سطحا ولا يجوز ان يكون ما
في المتمكن لعدم صحة انتقال الجسم من سطحه مع بقائه بحاله بل فيما يحويه
فيجب ان يكون مماسا للسطح الظاهر من المتمكن في جميع جهاته والا لم يكن ما يليه
فهو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي وهذا هو
مذهب جمهور الحكماء كالمعلم الاول والشيخ ومن تابعهم وعلى الثاني يكون
المكان بعدا منطبقا على البعد الذي في الجسم فهو اما ان يكون امرا موجودا او موهوما
اما الاول فهو مذهب افلاطون واتباعه القائلين بان المكان هو البعد الموجود
المجرد عن المادة من شانه ان ينفذ فيه الابعاد الجسمانية ويسمونه البعد المفطور
واما الثاني فهو مذهب المتكلمين القائلين بان لكل جسم فراغا متوهما موافقا
للجسم في المقدار والتناهي يشغله الجسم ويملأه على سبيل التوهم ولما كان مذهب
المشائين هو المختار عند المصنف اراد ان يثبته في هذا الفصل فقال بعد ما ردد
بين البعد والسطح بحسب الحصر الاستقرائي حيث لا يتصور شيء سواهما يوجد له

لعبارات المكان والاول اي البعد مفطور الكان اعم وهو ما بطل فتعين الثاني
وهو السطح المذكور وانما قلنا انه بطل لانه اي المكان لو كان خلاء فاما ان يكون
لاشيئا محضا او بعدا موجودا مجردا عن المادة لكن كل من شقي التالي باطل لكن الشق
اما انه لا سبيل الى الشق الاول من التالي لانه يكون خلاء اقل من خلاء فلان الخلاء بين
الجدارين اقل من الخلاء بين المدينتين وما يقبل الزيادة والنقصان لا يكون عدما
او هذا مضلا واستحال ان يكون لاشيئا محضا لان امتناع الصفة يوجب امتناع الموصوف
الماخوذ مع تلك الصفة فامتنع الخلاء بمعنى اللاشيء المحض فبطل مذهب المتكلمين
واما انه لا سبيل الى الشق الثاني منه اي كون الخلاء بمعنى البعد المفطور فهو لانه لو
وجد البعد مجردا عن الهيولى لكان ذاته غنيا عن المحل والا لم يتجرد عنه لان الحلول وعدم
الحلول ليسا من الامور التي تعرض للاشياء لامر خارج عنها كما يحكم به الحدس الصحيح واذا
كان البعد المكان لذاته غنيا عن المحل فاستحال اقترانه به وحلوله فيه هف لان البعد
المادي حال في الاجسام وهذا انما يتم اذا ثبت كون البعد ماهية نوعية ولم يبرهن
عليه بعد قيل لو كان البعد المجرد موجودا لكان متناهيا لوجوب تناهي الابعاد فيلزم تشكل
في الوجود وهو لا يمكن ان يحصل للامتداد الا بعد كونه متناهيا لان ينفعل ويكون فيه
قوة الانفعال التي هي من لواحق المادة والمقدر خلافه اقول فيه بحث لان ما ذكره تام
لو سلم الحكم من ان في كون الانفعال اي انفعال كان من لواحق المادة نظر لان الثابت بالدليل هو ان الانفعال المخصوص الذي يكون بالانفصال الانفكاكي من لواحق المادة
لا غير والجسم قد تختلف اشكاله من غير انفصال كاشكال الشمعة المتبدلة بحسب
التشكيلات المختلفة لان ما ذكره ليس بصواب كما سيظهر لك وجهه وكانه انحرف
طريق اثبات الهيولى عنده في مسلك الانفصال والاتصال بل لانا نقول المستدعي
للمادة كما مر مرارا عبارة عن قبول الشيء ما لم يسبق بقوة استعدادية تبطل تلك القوة
بطريان تلك الحالة وبالجملة العوارض المفارقة ما يحوج حصولها في كل شيء الى كون ذلك الشيء
ذا مادة بخلاف اللوازم والا لكانت المفارقات ايضا ذوات مواد من جهة اتصافها بالعلوم

وغيرها اذا تقرر هذا فنقول كون البعد متشكلا لا ينافي تجرده الا اذا كان
شكله من العوارض التي يمكن تجددها او زوالها وهو تم ومن الدلائل التي اقيمت
على نفي كون المكان بعدا موجودا كما هو مذهب افلاطون انه لو كان بعد المكان لجناسية
الكمية الاتصالية وقبول القسمة الوهمية فهذه الخاسة اما ان يكون له لذاته او لامر
حال فيه او محل له فعلى الاخيرين يلزم كونه ماديا لافتقاره او كونه مقدار الماده وعلى
خلاف الفرض تجرده من المادة وعلى الاول يلزم ان لا يقبل الانفصال اصلا لا لذاته ولا للغير
اما الاول فلان المتصل بذاته لا يقبل الانفصال ما دام ذاته موجودة واما الثاني فلتجرده
عما يقبل الانفصال لذاته وهي المادة وقد ثبت ان كل متصل يقبل الانقسام هف هذا
تلخيص ما ذكره الشيخ في الشفا وليس لقائل ان يقول القول بان ما لا مادة له لا يقبل الانقسام
غير تام عند اصحاب هذا الراي لان الجسم يقبل الانفصال ولا مادة له عندهم لانا نقول
قد سلف منا ان الجوهر القابل للانفصال وسائر الحوادث مسلم الثبوت عند الجميع سواء كان
ذلك القابل نفس الجسم او جزؤه ولا نقول لانم ان المتصل بذاته لا يقبل الانفصال اذ الجسم
عند بعضهم محض المتصل بذاته القابل للانفصال لانا نقول مع قطع النظر عن صحة
هذا المذهب وفساده يلزم كون الخلاء ملاء بواسطة كونه قابلا للانفصالات والحوادث
الفصل والوصل والتمام والتشكل ومنها انه لو كان بعدا يلزم تداخل الاجسام والامتداد
يكون احد المتداخلين غير مادي غير صحيح لان القائلين بالبعد يكون المادة واسا كما
وقع لبعض الاعلام بل الحق اوله وهو ان امتناع تداخل الجسمين اما ان يكون للتمانع بين المادتين
من الجسمين او بين البعدين او بين البعد والمادة او بين كل واحد منهما مع كل واحد منهما
اما التمانع بين المادتين فهو اما لذاتيهما او لتمانع البعدين فان كان الثاني فيكون البعدان
هما المتمانعين عن التداخل بالذات لا المادتان وان كان الاول فذلك باطل لان الجسمين
المتصلين اذا اتصلا يصير ماداتهما واحدة واما التمانع بين ذات المادة والبعد فهو ايضا
محال لان المادة ذاتها تلاقي البعد وينفذ فيه ويسري كلها في كله وان مانعت بعدها
فالمانع هو بعدها لا نفسها فاذا لم يكن الامتناع في تداخل الجسمين من جهة المادتين ولا من

جهة البعد فقد كان من جهة البعدين فقد علم ان طباع الابعاد يابى عن التداخل
ويوجب المقاومة والتنحي وايضا يلزم على تقدير كون المكان بعدا تشابه الامكنة بالاستيعاب
كون بعضها طبيعيا لبعض الاجسام وكون الاخر للاخر وايضا يلزم من امكان اتصافه في ذاته
بالحركة الاينية ترتب الامكنة الغير المتناهية ومن امتناعه لها امتناع الجسم لها لانه ملزوم
للبعد المنافي للحركة وملزوم منافي الشيء مناف لذلك الشيء وهذا ايضا يتوقف على ان البعد
ماهية نوعية وايضا يلزم سكون المتحرك اذا فرضت نملة متحركة على محيط دائرة الرحى حركة
مساوية لحركة الرحى وعلى خلاف جهتها وهذا معارض بالحوت المتحرك في الماء على ما سيجيء
واعترض اصحاب الخلاء على القائلين بسطحية المكان بوجوه منها تضاد الاحكام لحركة الساكن
وسكون المتحرك لانه يلزم ان يكون الطير الواقف في الريح الجاذبة متحركا لتبدل الامكنة وان يكون
المحفوف بالكرباس والمحمول في الصندوق متنقلين من بلد الى بلد ساكنا وكذا الحوت المتحركة
في الماء حركة مساوية لحركة جهة وسرعة لعدم تبدل امكنتها ومنها ما اورده الحكيم ابن الهيثم
من بقاء المكان مع نقصان المتمكن بل زيادة المكان مع ذلك النقصان وبقاء المتمكن مع زيادة
المكان وظهر الاول في الزق المملو ماء او هواء اذا انتقص منه شيء مما فيه والثاني في الجسم المثقوب
والثالث في الشمعة المدورة مرة والمنبسطة اخرى لكن المساواة بين المكان والمتمكن لازمة
ومنها عدم عموم الامكنة مع حكمهم بان لكل جسم مكانا ومنها عدم وجود ما هو المط
الطبيعي للاجسام الى غير ذلك ولها وجوه من الاجوبة المشهورة المسطورة في الكتب من اراد
الاطلاع عليها وعلى سائر الادلة والمباحث المذكورة في هذا الباب بين اصحاب هذين
المذهبين فليراجع الكتب المبسوطة ولكثرة الايرادات على كل من هذين المذهبين ذهب
بعض الاعلام الى ان المكان عبارة عن الجسم المحيط من حيث انه محيط لخلوه عن جميع ما يرد
على القول بالبعد وعن اكثر ما يرد على القول بالسطح ولقربه من مفهومه العرفي لانه اذا
سئل عن مكان الماء يجاب بانه الكوز لا السطح الباطن منه **فصل** في الحيز كل جسم اثيريا
كان او اسطقسيا فله حيز طبيعي يطلبه عند الخروج عنه باقرب الطرق وهو عند القائلين
بالجوهر الفرد هو الفراغ الموهوم وهو عندهم غير المكان اذ المكان عندهم ما يعتمد عليه

الجسم كما هو في العرف وعند القائلين بالبعد نفس المكان وعند الذاهبين الى السطح
اعم منه ومن الوضع فان الجسم المحيط ليس له مكان على تفسيرهم لكن له وضع ومحاذاة بالنسبة
الى ما في جوفه وما وقع في عبارة بعض المحققين انهما عندهم واحد فالمراد كونهما واحدا
فيما له مكان سوى الجرم الاعظم وهو لا ينافي الاعمية كما توهم وذهب بعضهم الى ان المكان بما
هو مكان ليس طبيعيا لجسم من الاجسام اصلا سواء كان بعدا مجردا او سطحا اما على الاول فلتشابه
اجزائه في الماهية والحقيقة كما يشهد به النظر الحكمي فلا اختصاص لبعض اجزائه بكونه طبيعيا
لبعض الاجسام دون بعض واما على الثاني فلانه يلزم ان يسكن الارض بطبعها لو فرضت
بين الماء في اي موضع كان سواء انطبق مركز ثقلها على مركز العالم او لا وان يتحرك الارض
بطبعها لو فرضت في وسط العالم غير محاطة بالماء والهواء زمان كلاهما ظاهر البطلان فكذا
الملزوم بل المط بالطبع للاجسام انما هو الوضع والجهة والمكان مط بالعرض فالارض مثلا
تطلب مكانها الذي هو فيه لانه تحت جميع الامكنة والماء يطلبان يكون محيطا بالارض
بكليته بشرط ان يكون الارض على مركز العالم لانا لو فرضنا عدم تاثير القواسر اي ما يؤثر في
الجسم لا على وفق ما يقتضيه طبعه والاولى ان يقال اذا اخذنا الجسم وقطعنا النظر عن تاثير
الامور الخارجة عن ذاته لئلا يرد ان رفع القواسر وان كان ممكن الانفراض بحسب الذهن لكنه
جاز ان يكون مستحيلا بحسب نفس الامر فلا يتمشى الاستدلال به على ان للجسم مكانا طبيعيا بحسب
نفس الامر بل بحسب ذلك الفرض المخالف للواقع لكان في حيز معين لا محة فذلك الحيز الذي
حصل فيه ح اما ان يقتضيه الجسم لذاته او لقاسر لان وجود العارض للشيء يدل على وجود سبب
يقتضي ذلك العروض والسبب اما ان يكون غير خارج او يكون خارجا واذ لا سبيل الى الثاني لانا
فرضنا عدم جميع القواسر على التاويل المذكور فتعين الاول فاذن انما يقتضيه اي يستوجبه
بطبيعته لا بجسميته المشتركة ولا بهيولاه اذ ليس شانها اقتضاء شيء مع اتفاق التحيز تابعة
للجسمية وهو المط فان الفاعل وان لم يمكن فرض فقده مع فرض وجود مفعوله لكنك قد علمت
في مبحث التلازم ان فاعل الاجسام جوهر قدسي نسبته الى جميع الاحياز نسبة واحدة فلا
بد ان ينسب طلب الاحياز المختلفة الى امور مختلفة داخلة في حقائق الاجسام وماهي الا

طبايعها التي صورها النوعية اقول وبما ذكرناه يندفع ما قيل من ان حصول الجسم في المكان لما كان من الاعراض اللازمة التي لا يتصور خلو الجسم عنها فالتاثير في حصول الجسم في مكانه من تتمة تاثير الفاعل في وجوده فالفاعل اذا اوجد الجسم اوجده في مكان لا محالة كيف وقد علمت ان التلازم بين الشيئين يوجب استناد احدهما الى الاخر ولا يجوز ان يكون لجسم ما بسيط حيزان مختلفان طبيعيان لانه ذو طبيعة واحدة والطبيعة الواحدة لا تقتضي شيئا مختلفا وايضا لو كان له حيزان طبيعيان فاما ان يحصل فيهما معا او في احدهما او لا يحصل في شيء منهما والكل مستحيل اما الاول فظ واما الثاني فاشار اليه بقوله فاذا حصل في احدهما وخلي مع طبعه فاما ان يطلب الثاني او لا فان طلب الثاني يلزم ان لا يكون الحيز الاول الذي حصل فيه طبيعيا لان طلب الذي لم يحصل فيه هرب عن الذي حصل فيه والمهروب عنه طبعا لا يكون حيزا طبيعيا وقد فرضناه طبيعيا هف وان لم يكن طالبا للثاني يلزم ان لا يكون الثاني طبيعيا لانه غير المطلوب طبعا وقد فرضناه طبيعيا هف واما الثالث فلانه ح ان لم يكن على سمتها او كان عليه ولكن يتوسطهما يلزم ميله طبعا الى جهتين مختلفتين وهو مح وان وقع منهما في جهة يميل الى جهتهما طبعا فاذا وصل الى اقربهما عاد الى القسم الثاني ولقائل ان يقول انا لو توهمنا النار في مركز الفلك بحيث يتساوى نسبة جوانبها الى المركز فلو سكونها بالطبع عند المركز فيكون هذا الحيز طبيعيا لها بان الملازمة انه لو لم يكن ساكنا بالطبع لكانت مقتضية للحركة الى جهة من الجهات ولا مخصص لجهة دون جهة واجاب عنه الشيخ في الشفا بانه يعرض لها سكون بالقسر لانها كانت تقتضي ان تنبسط من الواسطة الى الجهات بالسواء فلا بد من تجويف في داخلها والتجويف اما بتحقق الخلاء او بدخول جسم في داخلها الاول ممتنع والثاني لا يمكن الا بنفوذ الهواء المحيط بها او غير ذلك والنفوذ لا يتاتى الا بالخرق في جهة دون جهة مع فقدان المرجح لان هذا انبساط في كل جهة هذا التخصيص ما ذكره ق و هذا عجيب جدا فان الطبع يقتضي امرا صار غير ممكن لعارض عرض فادى ذلك الى حكم غريب ونحن لا ننكر استحالة هذا العارض ولا منعها انتهى واعلم انه لا يكون لجزء البسيط مكان

لابعد

لابعد حصول الكلية والقسمة لذلك البسيط بل موقع التجزية في التمكن موقع التجزية في المكان فمكان الجزء هو مكان الكل فكذلك لا يكون للمركب مكان الا بعد حصول التركيب والتركيب امر يعرض بعد الابداع فلو كانت للمركب مكان حال الابداع يلزم وجود الخلاء قبل التركيب ثمة ومن اقتضاه الحصول فيه يلزم وجود الخلاء بعد التركيب ههنا ثم ان التركيب حيث لا يقتضي زيادة في التجسيم فلا احتياج بسببه الى مكان زايد على ما كان للبسايط فامكنة المركبات هي امكنة البسايط بعينها وكان مكان الجسم البسيط واحدا لا غير كذلك المركب مكانه ليس الا واحدا لان مكانه ما يقتضيه الغالب من اجزائه ان كان فيه غالب الا اما مطلقا او بحسب غير المطاوعة اوما اتفق وجوده فيه اذا تساوت الميول فيه وتجاذبت هذا الخص اورده افضل المحققين في شرح الاشارات واعترض عليه الح بوجوه منها ان قوله مكان جزء البسيط جزء مكان الكل انما يستقيم لو كان المكان هو البعد المفطور او الخلاء وان كان هو السطح الباطن فجزء مكان الجزء جزء مكان الكل في جميع الصور فان شيئا من مكان التدوير الذي هو جزء الفلك ليس جزءا من مكان الفلك اصلا اقول هذه المواخذة كالمواخذات اللفظية فان غرض المحقق ان مكان الجزء ليس امرا خارجا عن مكان الكل اذ هو بسطه دفع الحاجة من اجزاء البسايط وعن مركباتها الى امكنة سوى امكنة البسايط ومنها ان القول بان التركيب المكان عارضا بعد الابداع فلو كان للمركب مكان حالة الابداع لزم وجود الخلاء منظور فيه لان المركب ان كان افراده محدثة الا ان مطلق المركب قديم فلا لزوم الا يوجد في ذلك المكان مركب اقول مطلق المركب وان كان قديما لكن تحققه انما يكون بعد تحقق البسايط بعدية بالطبع فلو كان له مكان سوى امكنة البسايط يلزم الخلاء في تلك المرتبة وتحقق الخلاء مستحيل عندهم في اي مرتبة كان كما يظهر من تفحصهم عن علية الجسم الحاوي للمحوي في اثبات العقول ومنها انه لم لا يجوز ان يتمكن في ذلك المكان بسيط قسرا ولو كان القاسر فرورة الخلاء انما هو تحقق القسر في كل مرتبة بعد تحقق الطبع اعاد الجواب المذكور جوابا ومنها قوله اما مكان المركب ما يقتضيه غالب اجزائه على الاطلاق او بحسب المكان فهو ايضا الجواز

ان يكون الصورة النوعية التي للمركب مقتضية لحصوله في مكان المغلوب فربما يفيد الصورة النوعية ثقلا عظيما كما ان ثقل الذهب ليس لثقل الاجزاء الارضية بل هو منشاها من صورتها النوعية اقول ان ما ذكره مع كونه مجرد احتمال بعيد عن التحصيل كما يحكم به الحدس الصحيح لا يقدح في اصل المقصود من عدم احتياج المركب الى غير امكنة البسايط ولا يخفى ان ثقل الذهب وان لم يكن لثقل الاجزاء الارضية لكن فعل الصورة ينبغي ان يناسب فعل الغالب من الاجزاء المادية لها فكثرة الاجزاء الثقيلة المندمجة انه ما جاء شديدا ما له مدخل في افادة الصورة ذلك الثقل البتة فصل في الشكل قد علمت معناه فلا حاجة الى ان نعيده ولما كان الشكل من الاحوال التي تعم الاجسام كلها ذكره ههنا فقال كل جسم فله شكل طبيعي لان كل جسم متناه وكل متناه متشكل و كل متشكل فله شكل طبيعي اما ان كل جسم متناه فلما مر واما ان كل متناه فهو متشكل فلما مر ايضا فلا حاجة الى قوله فلانه يحيط به حد واحد او حدود فيكون متشكلا وانما قلنا كل شكل فله شكل طبيعي فلانا لو فرضنا ارتفاع تاثير القواسر بل الامور الخارجة عما نحن فيه بواسطة لكان على شكل معين لكونه على تناه مخصوص و ذلك الشكل اما ان يكون للطبعه سواء كان بلا وسط او بوسط مستند اليه او للقاسر لا سبيل الى الثاني لانا فرضنا عدم القواسر فاذن هو عن طبعه و هو المط فان قيل كما ان الفلك لا يخلو عن وضع معين و عندهم انه لا يقتضي وضعا معينا فكذلك لم لا يجوز ان لا يكون شيء من الاشكال طبيعيا للجسم مع عدم خلوه عن واحد معين منها قلنا الفرق بين الصورتين بين اذ الوضع الذي هو تمام المقولة انما يحصل بسبب الامر الخارج ومع قطع النظر عن الغير لا يتحقق اصلا لا مطلقا ولا معينا فلذلك حكم بان الفلك لا يقتضي وضعا معينا واما الشكل المعين فانه حاصل مع قطع النظر عما عداه ولذلك حكم بكونه طبيعيا واعلم ان الشكل الطبيعي للبسيط هو الكرة اذ الطبيعة الواحدة في المادة الواحدة لا تفعل الا فعلا متشابها واتفاق البسايط في الشكل المستدير لا يدل على اتفاقها في الطبيعة لان اختلاف المعلولات وان اوجب اختلاف العلل ولكن اشتراكها لا يوجب

اشتراك عللها ولا يجوز مع ذلك استنادها الى الجسمية المشتركة لانها من حيث انها معينة متاخرة عن المقادير المختلفة باختلاف الطبايع فلا بد من استنادها الى الطبايع من هذه الحيثية اقول وههنا بحث آخر وهو ان البسايط وان اشتركت في اصل الاستدارة لكن لكل منها استدارة خاصة ومراتب الاستدارة متخالفة تخالفا نوعيا كما بين في موضعه فلا بد لها من علل مختلفة بالنوع وما هي الا طبايع تلك الاجسام التي هي بعينها صورها النوعية واعلم ان طبيعة الارض تقتضي الكروية وتقتضي الكيفية الحافظة لاي شكل كان ولا منافاة بين ذينك الاقتضائين بل الثاني مؤكد للاول لكن عدم كونها على الاستدارة لاجل انها صادت مقسورة بالاسباب الخارجية كالرياح والامطار والسيول والزلازل هي عنها الشكل ولم تزل اليبوسة معاونة اليبوسة فانها تحفظ الشكل القسري وتمنعه عن العود الى الشكل الطبيعي بالعرض وعوض ذلك لكونها مقسورة من وجه مطبوعة من وجه كالمريض الذي تفعل طبيعته في بدنه الذي تلك ... بسبب القاسر حرارة توجب فساده واعلم ان اختلاف الافلاك التي تركز فيها كواكب او تدوير او خارج في الشكل لاجل التعرض وكذا الاختلاف المتمم فيه لاجل اختلاف ... وغلطا ليس بسبب القاسر لعدم في الفلكيات على رايهم ولا بسبب صورة واحدة والا لزم ان يكون فعل الطبيعة الواحدة مختلفا بل بسبب الصور المتعددة والفعل كما يختلف باختلاف في القابل كذلك يختلف باختلاف في الفاعل فالصورة المتعلقة بالفلك الكلي وان اقتضت كرته شكلا لكن اتصلت به صورة الذي افرزت منه كرة الذي هي كوكب او تدوير او خارج فحصل الشكل اختلاف بالعرض وتعدد الصور ليس مقصورا على اختلاف المواد او اختلاف استعداد القابل يجوز ان يكون ذلك بسبب اختلاف الفواعل فكما جاز ان يتصل ببعض البسايط صورة كمالية بحسب فطرتها الثانية لامور تعود الى القوابل او استعدادها كذلك جاز ان يتصل ببعض البسايط صورة كمالية بحسب فطرتها الاولى لاسباب تعود الى العقول الفعالة او تصوراتها النظام

كتابخانه مجلس شوراى ملى

على الوجه الاشد فيالاتم قال صاحب المحاكمات ههنا اشكال لابد من حله وهو ان الصورة النوعية
الاولى لما كانت صورة الفلك الكلي فلابد ان تسري في جميع اجزائه واما الصورة الاخرى
فانها صورة للخارج مختصة به فيكون فيه الصورتان النوعيتان وهو خلاف ما تقرر من
استحالة ذلك فان جميع صور العناصر في المركب باقية ومعلقة بها صورة اخرى نوعية سارية
في جميع اجزائه وهي العناصر فيكون في كل عنصر صورتان نوعيتان اقول الحق في الجواب ان يقال
ان صورة الفلك وكذا صورة ما ارتكز فيه غير سارية في اجزاء الجسم حتى يلزم ما ذكره
من كون جسم واحد ذا صورتين نوعيتين بل انما تعلقت بجميع الجسم من حيث هو الجميع لا بكل
جزء من اجزائه اذ صورة الفلك بعينها نفسها المجردة فان الصور صنفان صور تقوم بمواد
الاجسام سواء كانت سارية كالصور العنصرية او غير سارية كالصور الحيوانية وصور لا
تقوم بمواد الاجسام بل قوامها بذاتها ولما كانت لكل فلك بل لكل كوكب [illegible] صورة مجردة
هي ذاته وبها تحصل هيئته فلا يكون له صورة اخرى منطبعة فان ذلك كما قال المحقق
الطوسي شيء لم يذهب اليه [illegible] الجسم الواحد يمتنع ان يكون ذا نفسين اعني ذا
ذاتين وقد صرح هذا العلامة بان القوة المنطبعة فيها كالخيال ايضا لا يمكن ان يكون صورة
جوهرية لها واما ما افاده في الجواب من تجويز كون جسم واحد ذا صورتين نوعيتين كالاجزاء
العنصرية للمركبات ففساده مما لا يخفى اذ يلزم ان يكون الشيء الواحد حقيقتين مختلفتين
حتى يكون جسم واحد فلكا وكوكبا او نارا وبالجملة صور العناصر في المركبات العنصرية وان
كانت باقية على التحقيق والصورة الاخرى سارية فيها لكن لا يلزم من ذلك ان يكون
لعنصر واحد صورتان نوعيتان بناء على ان للمركب العنصري كالياقوت مثلا وكالاعضاء
البسيطة الحيوانية اجزاء مقدارية متحدة بالماهية والوجود واجزاء متباينة بالماهية
والوجود والصورة النارية او الهوائية او العظمية انما هي سارية في جميع تلك الاجزاء
المتشابهة الحاملة للكيفية المزاجية لا في كل واحد من الاجزاء المتباينة البسيطة
فان الجزء البسيط من النار والهواء كيف يتاتى له استعداد قبول الصورة التركيبية

ايضا والاجزاء لو كان في الفلك صورتان كان فيه تركيب قوى والطبائع فلا يكون بسيطا
اقول وبما قررنا ظهر لك عدم ورود هذا السؤال حتى يحتاج الى ما اجاب به غيره من
ان معنى تركيب الصور والقوى ان يكون لجزء الجسم قوة ولجزء آخر قوة اخرى حتى اذا كان له
جزآن كان له قوتان وليس الامر في الفلك هكذا لان احدى الصورتين سارية في الجميع و
الاخرى مختصة بالبعض ثم قال ان الاجزاء الصورية التي تتعلق بمجموع الفلك وبنوعه سارية في
جميع اجزاء الفلك فيكون الخارج والمتمم افرادا من نوع واحد فيلزم تعدد افراد المبدع وقد
صرح ابو [illegible] بانحصار المبدع في شخصه اقول وجوابه ان كل واحد من المتممين ليس جسما مستقلا
بنفسه بل جزء الجسمية الفلك فلا يجب ان يكون له صورة مستقلة ولذلك لم يكن كرة متشابهة
الشكل كيف ولو كانت له طبيعة مستقلة لكانت له حركة مختصة تخرج بنفسها الاوضاع من القوة
الى الفعل لتشبه بمبدئها المفارق كما هو المقرر عندهم واما الخارج فهو من حيث كونه جزءا
من الفلك لم يكن جسما مستقلا ولم يكن له حركة خاصة ولا مبدأ حركة خاصة من هذه الحيثية
الكلية واما من حيث انه كرة مستقلة فلها حركة خاصة وصورة خاصة تنوع بكونه مبدءا لها
وهو من هذه الحيثية مباين الحقيقة للفلك الشامل فعلى هذا لا يلزم في شيء من الصورتين
تعدد افراد المبدع واعلم ان فاعل اشكال الاعضاء في الحيوان ومقاديرها واوضاعها
والخلقة التي [illegible] في كل منها منفعة خاصة يجب ان لا يكون قوة طبيعية عديمة الشعور
بالصورة [illegible]
[illegible] فصل في موضعه فان كل فطرة سليمة تشهد [illegible] ان مثل هذا الترصيف المحكم والترتيب
الانيق الذي عجزت العقول عن الوصول الى غايات منافعها يستحيل صدوره عن شيء عديم
العلم والادراك وهو ظاهر ولا عن النفس ايضا سواء كانت ناطقة او غير ناطقة اما اولا فلان
النفس تحدث بعد البدن واما ثانيا فلانا الان عند كمال عقولنا لا نعلم كيفية الاعضاء في
اشكالها ومقاديرها واوضاعها الا بعد ممارسة التشريح فكيف يمكن [illegible]
[illegible]

من صفات ابداننا [illegible] الضعف كيف قدرنا على تركيب مثل هذه
البنية فثبت ان مشكل الابدان وخالقها مدبر حكيم وفاطر عليم بواسطة الملائكة التي
على عالم الاجرام كما هو رأي اساطين الحكمة والمتألهين كافلاطون ومن قبله من اصحاب
المعارج والارتقاء الى الملكوت الاعلى **فصل** في الحركة والسكون لما كانت الحركة من
الاحوال التي تعرض للجسم الطبيعي بما هو هو والسكون مقابل لها تقابل العدم والملكة اراد
البحث عنهما في هذا الفصل فعرفهما اولا لتوقف البحث عن احوالهما على تصورهما
وقدم الحركة التي هي الملكة على السكون الذي هو العدم في التعريف لتوقف تعريفه على
تعريفها اذ الاعدام انما تعرف بملكاتها فقال اما الحركة فهي الخروج من القوة الى الفعل على
سبيل التدريج او يسيرا يسيرا او لا دفعة اعلم ان تعريف الحركة بهذا الوجه ماثور عن
قدماء الفلاسفة وتوضيحه ان الموجود اما ان يكون بالفعل من كل وجه كالمبدأ الاول تعالى
وضرب من الملائكة او بالفعل من بعض الوجوه وبالقوة من بعضها اذ يمتنع كونه بالقوة
من جميع الوجوه حتى في كونه موجودا او في كونه بالقوة فيكون الوجود او القوة حاصلا له [illegible]
حاصل له وهذا محال ومن شأن كل ما في قوة ان يخرج منها الى الفعل المقابل لها اذ لولا
الخروج اليه فلا قوة عليه وذلك الخروج قد يكون دفعة وقد يكون تدريجا وهو بالمعنى الاعم
يعرض لجميع المقولات لكن الاصطلاح وقع على استعمال لفظ الحركة فيما كان خروجا على
التدريج وهذا لا يمكن الا في اربع منها كما سيرد عليك ولكون المعلم الاول في هذا
التعريف يكون متضمنا للدور اذ معرفة التدريج ويسيرا يسيرا متوقفة على معرفة الزمان
وكذا اللادفعة الماخوذ في حدها اذ الدفعة الماخوذ في حدها الآن الذي هو عبارة عن
طرف الزمان والزمان مقدار الحركة واجاب عنه صاحب المطارحات بان الدفعة واللادفعة
والتدريج لما تصورها اولية لاعانة الحواس عليها [illegible] بعد الحركة هذه الامور
ثم جعل الحركة معرفة للزمان والآن اللذين هما سببا هذه الامور الاولية التصور
استحسنه الامام الرازي في المباحث المشرقية والحق خلاف ذلك لان ما قيل من انه

لا يمكن تعقل التدريج بدون تعقل الزمان سواء قلنا ان تصور التدريج بديهي
اولا اذ كون تعقله متوقفا على تعقل الزمان غير مسلم وان توقف ثبوت التدريج على
ثبوت الزمان بل لانه لابد ان يعتبر في تلك الامور الانطباق على امر ممتد غير قار الذات
لئلا ينتقض التعريف بالانتقالات الفكرية التي تقع في آنات متعاقبة بتوسطها
كل اثنين منها زمان وليس بحركة والممتد بهذا الوجه هو الزمان واجاب عنه بعضهم بان
تصور كل من الحركة والزمان بوجه ما بديهي وقد اخذ ذلك الوجه البديهي من كل واحد منهما في
تحديد ماهية الآخر فلا دور ورد ذلك بان تحديد الزمان يتوقف على اخذ الحركة على وجه
الاتصال وهو غير بديهي وقد علم لزوم اخذ الانطباق في تعريف الحركة على تلك الحقيقة لا
فالاولى ان يقال ان الماخوذ في تعريف الزمان انما هي الحركة باتصالها بحسب المسافة و
الماخوذ في تعريف الحركة انما هو الزمان الممتد المتصل بنفس ذاته لان التي قصد تحديدها
انما هي حقيقة الحركة بحسب اتصالها الذي هو من قبل الزمان فلا دور ثم اعلم ان لفظ الحركة
يطلق على معنيين احدهما توسط الشيء بين المبدأ والمنتهى بحيث اي حد يفرض في الوسط لا
يكون ذلك الشيء قبل وصوله اليه ولا بعد وصوله فيه بخلاف حدي الطرفين فهذا هو صورة الحركة
وهو صفة واحدة شخصية غير متغيرة بتبدل حدود التوسط اذ كون المتحرك متوسطا
ليس لانه في حد دون حد بل لانه على الصفة المذكورة ثم ان ذلك التوسط وان كان بحسب
ذاته واحدا شخصيا مستمرا لكن بواسطة نسبته الى الحدود والمسافة المتناهية
الغرض مما يقبل انقسامه بغير نهاية بالفرض او بالحدود بالقوة من جهة اتصال مسافة
حدود المسافة فهو مستقر بحسب الذات غير مستقر بحسب النسبة الى تلك الحدود وكما ان
كل حد في المسافة المتصلة وكل نقطة في الخط بين طرفيه لا يكون بالفعل ولكن بالقوة
فكذلك كل كون من هذه الاكوان لا يكون الا بالقوة فهذا المعنى من الحركة موجود بين مراتب
الشيء وخروجه الى الفعل فلذلك سموها بانها كمال اول لما بالقوة من جهة ما هو بالقوة وثانيهما ما
يحصل من الاول بسبب استمراره وانطباقه بنسبته الى الحدود والمسافة وهو امر متصل منطبق
على المسافة ينقسم بانقسامها واحد بوحدتها وهذا الامر يسمى بالحركة القطعية والاول الحركة

قال المراد بالمادة في الصراط المستقيم ... الحركة التوسطية في الاعيان ... الحركة ليس بنا ل
بحركته شيئا ... في المتصلة في شرح ... زمان الحركة ... ضرورة انطباقها مع الحركة المعروضة
المنطبقة مع الزمان المعدوم ... يصدق انه ... فيما ... زمان ... بحركته
... متوسط ابدا بين ... ان المقطع شيئا ... في الاعيان قطع
... في الخيال ... التوسط متصلا ويكون ... في الاعيان مع ... ويكون

التوسطية والتوسطية كانها فاعلة للقطعية مثال ذلك النقطة المتصلة كراس مخروط مماس بسطح توهم حركته وسيلانه على ذلك السطح خطا ما فهذا يعرض للنقطة مماسة متصلة يحصل من استمرارها على ذلك السطح خط يفرض فيه نقط موهومة ليس شيء منها فاعلا للاجزائه بل مما خرجت فالحركة شيء كالخط المرسوم وهو الحركة المتصلة القطعية وشيء كالنقطة الفاعلة للخط وهو الحركة التوسطية واشياء كالنقطة المفروضة فيه التي لم ينفعل بل ما عنه وهي الاكوان المفروضة حسب افتراض حدود المسافة وفي الزمان ايضا شيء كالراسم يقال له الآن السيال وشيء كالمرسوم يقال له الزمان المتصل واشياء كالحدود والنهايات يقال لكل منها الآن بالمعنى الآخر وكل من الامور الثلثة في كل واحد من الاشياء الثلثة ينطبق على نظيره في الآخرين وليس الباقي مع المتحرك الا الواحد المستمر من كل منها ضرورة انه لا يكون مع المستقبل خط المسافة اذ قد خلفه ولا الحركة بمعنى القطع فقد انقضت ولا الزمان المتصل فمضى فاذن انما يكون معه من القطع التوسط ومن المسافة النقطة او ما في حكمها ومن الزمان الممتد ذلك الآن واعلم ان المتحرك من حيث انه متحرك حاله بعينها حال الحركة في تحقق الامور الثلثة فيه فانه من حيث انه متوسط بين مبدأ المسافة ومنتهاها مع استمراره بعدة النفس من حيث انه قد انتقل اذ هو بهذا الاعتبار كانه شيء ممتد منطبق على المسافة ونفسه من حيث انه وصل الى حد حد النفسه من حيث انه قطع المسافة الى ذلك الحد واما السكون فهو عدم الحركة عما من شانه ان يتحرك فالتقابل بينهما تقابل الملكة والعدم فالموجود الذي هو بالفعل من جميع الوجوه لا يكون متحركا ولا ساكنا والموجود الذي له جهتا قوة وفعل لا يمكن خلوه عنهما جميعا كالجسم ولقائل ان يقول ربما تعين آنا في زمان الحركة فنقول الجسم اما ان يكون فيه متحركا فيقع الحركة في الآن ويلزم بازائه جزء غير منقسم من المسافة لتطابقهما او ساكنا فلا يكون الحركة متصلة وقد وضع انها متصلة باتصال المسافة غير تالفة من الاجزاء الغير المنقسمة فلزم خلو الموضوع القابل عنهما جميعا فيجاب بان الجسم لا يكون في ذلك الآن متحركا ولا ساكنا لان كلا من الحركة والسكون انما يتحقق في الزمان لا في الآن لا يقال اذا لم يكن الجسم متصفا بالحركة في الآن كان متصفا فيه بسلب الحركة عما من شانه الحركة وايضا فح يلزم ان لا يكون الجسم متحركا ولا غيره

متحرك وهو ارتفاع النقيضين لانا نقول في الجواب عن الاول ان نقيض الحركة في الآن هو عدم الحركة في الآن على ان يكون في الآن قيدا وظرفا للمنفي اي الحركة لا للنفي اي عدمها وعن الثاني بانه يلزم من عدم حركته وسكونه في الآن خلوه عنهما في نفس الامر اذ الحركة في الآن اخص من الا في سكون مما يلاديه فانتفاؤها لا يستلزم انتفاء مساوي الا يسكون لموكه بالحركة لا في الآن والحاصل ان الآن ان اخذ ظرفا للاتصاف يختار ان الجسم متصف فيه بالحركة الواقعة في الزمان لا فيه وان جعل ظرفا لوقوع الحركة والسكون نقول انه لا يقع شيء منهما فيه ولا يلزم من ذلك خلو الموضوع فيه عن الاتصاف بهما واعلم ان الحركة لما كانت عرضا قائما بغيره فلا بد له من قابل وفاعل اما القابل لها فلا بد ان يكون امرا ثابتا حتى يعرض له الحركة فهذا الثابت اما ان يكون امرا بالقوة فقط او بالفعل فقط او ذا جهتين فالاول محال اذ العرض لا بد له من محل متقوم بالفعل وكذا الثاني لان ما بالفعل من قد حصل له جميع ما يجب له ولم يكن له منتظر اصلا وما ليس فيه معنى ما بالقوة لم يتحرك اذ كل متحرك يطلب بالحركة شيئا لم يحصل له بعد وايضا فان الحركة امر طار على الشيء ويجب ان يكون ما يعرض له شيء يتجدد شيئا لا على القوة والاستعداد على ما سيجيء فلا يكون بالفعل مطلقا فقد ظهر ان المفارق عن المادة لا يعرض له الحركة فيجب ان يكون الحركة موجودة في شيء مركب مما بالقوة ومما بالفعل وهو الجسم واما الفاعل للحركة فيكون امرا غير الجسم بما هو جسم كما اشير اليه بقوله وكل متحرك فله محرك غير جسميته اما ما يتحرك باسباب من خارج مثل المدفوع والمجذوب فالامر في ان حركته من جهة امر خارج عنه ظ واما الذي لا يعرف له محرك من خارج ففي كونه متحركا من غيره يحتاج الى نظر واستدلال وعليه براهين كثيرة نختار منها ثلثة الاول ما اشار اليه المصنف بقوله اذ لو تحرك الجسم بما هو جسم لا بعلة كونه جسما لكان كل جسم متحركا لاشتراك الاجسام في الجسمية والتالي كاذب لسكون بعض الاجسام كالارض فالمقدم مثله واعلم انك لما علمت ان المتحرك هو الجسم وكان الجسم جنسا للانواع الجسمانية فلك ان تقول هذا البرهان منقوض بقولنا ان البياض لو كان اللون الذي يقارنه بياضا لذاته لكان كل لون بياضا وليس كذلك فح كون اللون بياضا يحتاج الى علة وهو محال لكنا نقول فرق ما بين الجنس في المركبات الخارجية

وبينه في البسائط فان الجنس في الاشياء المركبة يمكن ان يجرد عن فصله ويؤخذ بحيث يصير نوعا حقيقيا لا بفصل من الفصول بل بنفس طبيعته وذلك لان جنسية الجسم مثلا ليست باعتبار انه مجرد جوهر متكمم غير داخل فيه شيء آخر كالانسانية والفرسية وغير ذلك اذ هو بهذا المعنى غير مختلف في الاجسام بشيء داخل بل بامور تنضاف اليه من خارج وهو بهذا المعنى لا يصدق على الانسان والفرس وغيرهما لانها مركبة منه ومن شيء آخر بل يكون مادة لها فيكون نوعا محصلا لان حقيقته قد تمت وتحصلت في الخارج والا لما امكن ان ينتقل الجسم من الجمادية الى الحيوانية والنباتية ومن النباتية الى الحيوانية بل انما يكون جنسا لجوهر ذي طول وعرض وعمق بلا شرط ان لا يكون غير هذا او يكون واذا اخذ هكذا لكونه ذا حس وتغذ لا يلزم ان يكون امرا خارجا عنه لاحقا به اذ يصدق على الحساس والمتغذي وغيرهما من الحقائق المختلفة الجسمانية انه جوهر ذو اقطار ثلثة وان لم يصدق عليها انها جوهر ذو اقطار ثلثة فقط واما اللونية فلا يمكن ان نقرر لها ذات الا ان تنوع بالفصول ولا يوجد في الخارج لونية وشيء آخر غير اللونية يحصل منها البياض كما يوجد في الخارج جسمية وصورة اخرى غير الجسمية يكون الانسان حاصلا منهما فقد تبين ان الجسم يحتاج بعلل في الوجود يجعل هذا الجسم شيئا دون ذلك الجسم لا فصول في الذهن فقط واما البرهان الثاني فهو انه لو تحرك جسم من الاجسام من ذاته لما امكن توهم امر في غيره يوجب بطلان حركته وان كان ذلك هو السكون في حيزه او حصول ما هو المط بالحركة اي مطلوب كان بطلان التالي ضروري توجب بطلان المقدم ومنهم من قرر هذا البرهان هكذا لو تحرك جسم بما هو جسمية فلو لم يكن له في حركته مطلوب لكان اما متحركا الى كل الجهات او الى بعضها والاول توجب التوجه في حالة واحدة الى جهات مختلفة وهو بديهي الاستحالة والثاني يوجب الترجيح بلا مرجح وهو ايضا ح وان كان له مطلوب وجب سكونه والا لكان المط بالطبع متروكا بالطبع والثاني باطل لانه حينئذ لا يكون متحركا لذاته لامتناع زوال ما بالذات وقد فرض كونه كذلك هف فالمقدم مثله واقول فيه بحث اما اولا فلعدم

اختصاص هذا الوجه بهذا المط لانه يجري فيما اذا كان تحرك الجسم لشيء غير الجسمية بل بطبيعته وهو على حاله الطبيعية بل الاولى ايراده لنفي كون شيء من الحركات ملائما لذات الطبيعة بما هي هي واما ثانيا فلانه يجوز ان يكون مطلوب الجسم المتحرك امرا يتحيل حصوله بالكلية كما في الافلاك مثلا فلا يلزم الخلف المذكور وعلى تقدير ان يكون ممكن الحصول انما يلزم سكون الجسم عند حصوله ان لو لم يكن له مطلوب آخر واما اذا كان فلا لجواز ان يتوجه الى ما بعده كالى غير النهاية ويحدث فيه شوق بعد شوق فيتحرك من غير انقطاع واما البرهان الثالث فهو ان الحركة امر يحدث دائما وكل حادث فله علة فاعلة محدثة فهي المحرك وهو اما ان يكون نفس المتحرك او غيره والاول باطل لان المحرك من جهة ما هو محرك مفيد لوجود الحركة والمتحرك من جهة انه متحرك مستفيد لوجود الحركة ولا يجوز ان يكون شيء واحد من جهة واحدة مفيدا ومستفيدا ولا ينتقض هذا بمعالجة النفس ذاتها اذ المعالج النفس من حيث ما لها من الطبابة وملكة المعالجة والمستعلج هي من حيث ما لها من المرض واستعداد قبول العلاج من جهة التعلق بالبدن فالطبيب معالج والمريض متعالج فموضوع التاثير والتاثر مختلف فيه واعلم ان الحركة يتعلق بامور ستة وهي المتحرك والمحرك وما فيه الحركة وما منه الحركة وما اليه الحركة والزمان وقد جرت العادة بتقسيمها باعتبار امرين من هذه الستة وهما المحرك وما فيه الحركة كما فعله المص والانسب تقديم التقسيم باعتبار الفاعل لكن المص قدم التقسيم باعتبار المسافة وقال ثم الحركة على اربعة اقسام باعتبار مقولة تقع فيها الحركة ومعنى كون الحركة واقعة في مقولة هو ان يكون للموضوع في كل آن يفرض من آنات زمان الحركة فرد من تلك المقولة يخالف الفرد الذي يكون له في آن آخر منهما مخالفة نوعية او صنفية وقد يعتقد انها عبارة عن تغير حال تلك المقولة المعينة وهذا باطل لان معنى التسود ليس ان سوادا واحدا اشتد حتى يكون الموضوع الحقيقي للحركة في السواد نفس السواد كيف وذات الاول في نفسها كانت ناقصة والزائدة ليست بعينها الناقصة ولا يتاتى لاحد ان يقول ذات الاول باقية وينضم اليه شيء آخر فان الذي ينضم اليه ان لم يكن سوادا بل يكون شيئا آخر فما اشتد السواد في سواديته بل حدث فيه صفة اخرى وان كان الذي ينضم اليه سوادا آخر فيحصل سوادان في محل واحد

بلا اشتباه بينهما في الحقيقة او المحل او الزمان وهو ممنوع واتحاد الاثنين من السوادين متصور لا بمعنى انهما ان بقيا اثنين فلا اتحاد وكذا ان انتفيا او انتفى احدهما فقد علم ان شدة السواد ليست ببقاء سواد وانضمام آخر اليه بل بانعدام ذات الاول وحصول سواد اخر اشد منه وههنا بحث وهو انه لو كان معنى وقوع الحركة في مقولة هذا الذي ذكر يلزم ان لا يتحقق حركة في مقولة لان الانتقال من فرد من المقولة الى فرد آخر انما يتصور اذا كانت الافراد موجودة بالفعل وليس كذلك والا لزم تتالي الآنات وانحصار ما لا يتناهى من الموجودات المترتبة بين حاصرين والجواب ان تلك الافراد وان لم يكن موجودة متميزة بالفعل لكنها موجودة بالقوة القريبة من الفعل بمعنى ان اي آن فرض لو انقطعت الحركة فيه يلبس المتحرك بفرد مخصوص من تلك الافراد فيرد ههنا بانه يلزم ان لا يكون المتحرك الايني في زمان الحركة مكان بالفعل ولا للمتحرك الكمي كم بالفعل وهو باطل بالضرورة واجاب عنه العلامة الدواني بان المتحرك انما يتصف بالفعل حال الحركة بالمتوسط بين تلك الافراد وذلك التوسط حاصل بين حد القوة ومحوضة الفعل والقدر الضروري فيما هو ان الجسم لا يخلو عن تلك الاعراض والتوسط فيها واما انه لا يخلو عن افرادها بالفعل فليس ضروريا ولا مبرهنا عليه بل البرهان ربما اقتضى خلافه هذا كلامه ولا يخفى ما فيه فان المتحرك في الاين مما احاط بجسم في كل آن فرض فيه المحوية له اين بالفعل والا فيلزم الخلاء وهو ممتنع وايضا الافلاك عند حركتها الوضعية فيلزم ان لا يكون لها وضع اصلا في وقت من الاوقات والحق ان افراد المقولة التي تقع فيها الحركة ليست منحصرة في الافراد الآنية بل لها افراد آنية هي بمنزلة الحدود وافراد زمانية تدريجية الوجود منطبقة على الحركة بمعنى القطع بل جميعها على ما صرح به بعضهم فحينئذ يكون للمتحرك ما دامت الحركة باقية على اتصالها فرد زماني متصل غير قار هو مقدار بالعرض منطبق بجميع الحدود التي فرضت للمتحرك في آنات زمان الحركة يكون نسبة تلك الحدود اليه كنسبة النقطة الى الخط والخطوط الى السطح والفرد الزماني حاصل للمتحرك بالفعل من دون فرض اصلا واما الافراد الآنية والزمانية التي هي حدود ذلك الفرد وابعاضه فهي حصولها بمجرد الفرض فلا يلزم خلو الجسم عن المقولة المتحرك فيها ولا تتالي الآنات والآنيات

لا انحصار غير المتناهي بين الحاصرين اذ لا يوجد فرد واحد آني منها في حال الحركة فضلا عن تتالي الآنيات منها او كونها غير متناهية وبما قررناه وبيناه ثبت وتحقق عند البصير الحاذق وجود الحركة القطعية التي هي ذات هوية متكممة اتصالية منقسمة انقسام المقادير الى لا نهاية الى الاجزاء المتشابهة في الحد والاسم سواء كانت عين المقولة التي وقعت فيها الحركة او غيرها ولاثباته وجه آخر نذكره في الخاتمة الملكوتية بيانه ان المتحرك ما دام كونه متحركا باعتبار الحركة التوسطية حالة شخصية بسيطة غير منقسمة متوسطة بين المبدأ والمنتهى وهي ليست منطبقة على شيء من اجزاء المسافة والا لزم الانطباق بين المنقسم وغير المنقسم بل ليس لها الا الانطباق على الحدود المفروضة في المسافة لا المقادير التي هي وانعقد بين تلك الحدود فلو لم يتحقق في الخارج الا الحركة التوسطية يلزم ان لا ينال المتحرك شيئا من اجزاء المسافة فيكون لا محالة ينتقل من حد الى حد آخر بلا موافاة مقدار من المسافة يكون بينهما فيلزم طفرات غير متناهية بحسب اجزاء غير متناهية يفرض بين الحدود المفروضة الغير المتناهية فيكون جميع الحدود متحركة وجميع المقادير متحركة وهذا اشد شناعة من الطفرة حيث تقع في جميع اجزاء المسافة ولي فيه نظر بالنقض والمنع والمعارضة اما اولا فلانتقاضه فيما اذا فرض نقطة كرأس مخروط مارة على خط من سطح فلا محالة تقع في تلك النقطة جميع اجزاء الخط مع انه لا انطباق للنقطة بالقياس الى الخط لانقسامه وعدم انقسامها فكذلك حكم الحركة التوسطية بالقياس الى المسافة واما ثانيا فلانه وان سلم انه لا موافاة بحسب تلك الحركة لاجزاء المسافة في كل آن فرض من آنات زمان الحركة لكن لا نسلم انه لا موافاة لها في ذلك الزمان فان الموافاة غير المنقسم مع المنقسم وان استحال في الآن لكن لا يستحيل في الزمان وهذا كما ان الانطباق الآني لا يمكن بين الخط المستقيم والمستدير لكن الانطباق في الزمان بينهما مما يمكن بل يتحقق واما ثالثا فلان نسبة الحركة التوسطية الى الحركة المتصلة لما كانت كنسبة القطرة النازلة او الشعلة الجوالة الى الشيء المتصل المستقيم او المستدير فلو لم يكن لها الا موافاة الحدود دون اجزاء المسافة لم يكن ما يفعله ويرسمه متصلا واحدا بل اشياء غير منقسمة متفاصلة سواء كان المرسوم موجودا عينيا او خياليا فقد ظهر مما ذكرنا انه مع قطع النظر

عن وجود الحركة المتصلة وعدمها يجب للمتحرك باعتبار الحركة التوسطية موافاته لجميع اجزاء المسافة وحدودها فموافاته لها ليست دليلا على وجود المرسوم من الحركة بل على وجه الراسم منها لا غير واعلم انه يجب علينا ان نذكر بعضا من الشبه الواقعة على ثبوت الحركة الاتصالية في الخارج مع وجوه انحلالها ليتأتى لنا حلها فيما بعد الآن كتأسيس الشكوك الواقعة على اتصال الجسم يبتني عليها انه اندفاعها باندفاع تلك الشكوك كما وعدنا في اوائل الكتاب منها ان المتحرك ما لم يصل الى المنتهى لم يوجد الحركة بتمامها واذا وصل اليه فقد انقطعت الحركة والجواب ان امتناع وجودها في آن الوصول الى المنتهى وكذا في كل آن من الآنات مسلم ولا يلزم منه امتناع وجودها مطلقا لان رفع الخاص لا يستلزم رفع العام بل الحركة بمعنى القطع انما توجد في زمان نهايته آن وصول الجسم الى المنتهى فان قيل الحركة بمعنى القطع لا يتصف بالوجود العيني فلنا ان اريد بقولك قبل الوصول الى الغاية آنا قبل الوصول اليها فالترديد المذكور غير حاصر وان اريد به اعم من ان يكون آنا او زمانا اخترنا انها موجودة في نفس زمان هو قبل آن الوصول الى الغاية وطرفها موجود في ذلك الآن وكل جزء منها في جزء من ذلك الزمان وفيه تأمل سيظهر لك ومنها انه لو كانت الحركة المتصلة القطعية موجودة يلزم من اتصال الماضية منها بالمستقبلة اتصال الموجود بالمعدوم والجواب انه ان اريد بالمعدوم المعدوم في الحال اي الحد المشترك بين الماضي والمستقبل فالحركة التي في الآنات معدومة بهذا المعنى وان اريد به المعدوم مطلقا فلا نسلم ان الحركة المستقبلة معدومة في الزمان المستقبل فالذي يلزم ليس الا الاتصال الكائن في الزمان الماضي بالمعدوم في الحال الكائن في الزمان المستقبل بحيث يحصل منهما موجود متصل واحد شخصي متحقق في مجموع الزمانين ولا استحالة فيه بل هو عين المدعى ومنها ان الماضي من الحركة لو كان موجودا فاما ان يراد ان وجوده مقارن لوصف المضي فيلزم ان يكون موجودا ومعدوما اذ لا معنى للمضي الا الانقضاء وان كان مقارنا لوصف الحضور ثم زال الوجود بزوال الحضور فيلزم ان يكون موجودا في آن فما لا يكون موجودا في آن لا يكون موجودا في

وعليه بيان مقارنة الوجود للاستقبال والجواب ان الماضي من الحركة موصوف بوصف الانقضاء بالقياس الى الآن لا في نفس الزمان ولا يجب الواقع معه فيسلب عنه الوجود المقيد بكونه في الآن ولا يسلب عنه في الآن الوجود المطلق فالآن انما يكون ظرفا لسلب وجوده فيه وليس ظرفا لسلب مطلق الوجود فالاعيان وبين المعنيين بون بعيد وكذا الحال في المستقبل من الحركة حركة في الكم كالنمو وهو ازدياد مقدار الجسم بسبب اتصال جسم آخر على وجه يكون الزيادة مداخلة في الاصل مدافعة اجزاءه في جميع الاقطار على النسبة طبيعية كما يكون في سن الحداثة فقولنا ازدياد مقدار الجسم شامل للتخلخل فيخرج بقولنا بسبب اتصال جسم آخر بسطحه الخارج وبقولنا مدافعة اجزاء الى جميع الاقطار يخرج السمن فانه في العرض والعمق وبقولنا على نسبة طبيعية خرج الورم في جميع الاقطار والذبول عكسه وهو انتقاص مقدار الجسم بسبب انفصال بعض الاجزاء في جميع اقطاره على التناسب كما في سن الشيخوخة وعليك بمقايسة قيوده على قيود النمو وههنا بحث مشهور تقريره ان النامي لا يخلو اما ان يكون فيه شيء ثابت او لا يكون فان كان فهو اما يكون الصورة فقط او المادة فقط او المجموع اما الاول فهو ممتنع لان الصورة يستحيل بقاؤها عند تبدل المادة لاستحالة انتقال الصورة واما الثاني فلا يخلو اما ان يكون الثابت كل المادة او الثابت هو البعض الذي كان منها كالاصل والتغير انما يقع في الزائد والاول باطل لانه دائما يتصل به شيء وينفصل عنه آخر والجسم غير باق مع الفصل والوصل وكذا الثاني لان الغذاء اذا اتصل به وشبهه فان صار الكل متصلا واحدا ذا طبيعة واحدة امتنع ان يحكم على بعض الاجزاء بالثبات والبقاء وعلى بعض آخر بجواز التبدل والتغير مع اتحاد الطبيعة والماهية وان لم يتصل ولم يتحد معه فالوارد ما صار غذاء له وكلاهما واما الثالث وهو ان يكون الباقي مجموع المادة والصورة اذا لم يكن المادة باقية ولا الصورة باقية فلا يكون المجموع باقيا وان لم يكن فيه شيء ثابت فلا يتحقق حركة اصلا لان بقاء الموضوع شرط في تحققها كيف وزمان حركة النمو منقسم الى غير النهاية وما زائد مراتب في الزيادة هي افراد المقولة التي هي الكم في هذه الحركة فاذا لم يلزم ان يكون هناك

تناليه غير منافية في زمان مخصوص وهو ح ويمكن ان يجاب بان في الجسم الن

اجزاء اصلية غير متبدلة وهي الحافظة للصورة النوعية الشخصية واجزاء متبدلة هي

اسباب لظهور كمالات تلك الصورة فالمتحرك في النمو والذبول هو الاجزاء الاصلية

مع الصورة النوعية واما قوله ان الزيادة الغذائية لما وصلنا تصلت بالاصل

لتشبهت بطبيعته لم يكن البعض اولى بالبقاء والبعض الاخر بالتبدل فجوابه ان الاصل

ربما يتميز عن الزيادة في الاستحكام والقوة فهو مما فيه من الصورة النوعية سبب

الامداد بالزيادة وتحليلها فيصير لها الزيادات والنقصانات كما له في المتعاقبة

على تلك الاصل ويؤيد ذلك ما نقل اليه كلام الشيخ الرئيس في طبيعيات الشفاء ان النمو

الثاني بعض المادة الاولى والنوع من الصورة وان النوع هو الثاني بمعنى ان الزايد في

مقدار يخلفه بسبب مادة لا المادة ولا المقدار فان المادة الباقية لم يزد مقدارها

بل انضاف اليها مادة اخرى فحصل مجموع اعظم مما كان اولا اعني المادة الباقية فقط

واعترض عليه المحقق الدواني في شرح الهياكل بان هذا تصريح بنفي الحركة الكمية

اذ هو حقيقة مزوقة بتبدل الموضوع بزوال متخصص منه وحدوث اخر من نوعه مع بقاء

النوع اقول لعل الشيخ اراد من النوع من الصورة الصورة النوعية المتخصص ويكون مراده

من النوع المنوع على طريقة المباحث المشهورة لا يقال المتحرك هو القابل للحركة والصورة

في الجسم هي الفاعل للحركة على رأيهم فكيف يكون شيء واحد قابلا وفاعلا لانا نقول

الحركة من حيث ذاتها ومتحركة من حيث اشتمالها على بعض المادة الاولى وكذا الانسان والاعتبار

الحيثيتين يجيء شيء اخر وهو ان اتباعهم الحركة في النمو والذبول ينافي قولهم بتجدد بدن

الانسان حيث ارادوا ان نفسه غير جوهرية وقد ذكره اصحاب المطارحات الحركة الكمية

واستدل على نفي النمو والذبول بان النمو انما هو بتخلل بعض الاجزاء في الجسم والاجزاء

الاولية مقدار باق بحاله وقد انضم اليه مقدار الاجزاء الواردة فليس ههنا زيادة

في مقدار جسم واحد اصلا بل انضمام جسم ذي مقدار الى جسم اخر مثله والذبول انما هو

بتحلل بعض الاجزاء عن الجسم وانفصالها عنه فليس فيه تنقص مقدار جسم واحد

الاجزاء الباقية باقية على مقدارها وانما انفصل عنها جسم اخر له مقدار فلا

فيهما عن حركة بعض الاجزاء الخارجية الى اجزاء الجسم بالالتصاق وحركة بعض اجزاء الجسم

الى الخارج بالانفصال وهي حركة اينية والعرض حركة كمية واجاب عنه الكاتبي في

شرح الملخص بانه لا شك ان الاجزاء الاصلية زادت عند النمو على ما كانت عليه قبل

ذلك ضرورة دخول الاجزاء الزايدة في منافذها وتشبهها بها وفي الذبول نقصت عما

كانت عليه وانكار هذا مكابرة وقد حاكم السيد الشريف في حواشيه على شرح حكمة

العين بقوله ان كان اتصال الزايد بعد المداخلة بالاصلية يصير المجموع متصلا واحدا

في نفسه فالامر كما ذكره المجيب الا ان الامر كما ذكره المعترض قال المحقق الدواني ان الجسم النامي

ليس متصلا واحدا وكذا الجزء الغذائي ضرورة كونهما ممتزجين وبقاء صور الممتزجات

كما قرر في موضعه فكيف يصير مجموعهما متصلا واحدا في نفسه ثم على تقدير التنزل فلا

بد من ان ينعدم المنفصلان ويحدث جسم اخر متصل كما حقق في مقامه فينعدم الجسم

بالنمو ويحدث جسم اخر وهذا ايضا مستلزم لانتفاء الحركة الكمية في النمو لتبدل الموضوع

ان اراد بكونهما متصلا في نفسه المداخلة التامة فذلك لا يحقق الحركة في الكم ضرورة انه ليس

بموجود مقدار جسم واحد اصلا اذ المقدار الزايد قائم بمجموع الاجزاء الجديدة والقديمة

عبارة عن اتصال ان يقول ان الاتصال بهذا المعنى يحدث في الجسمين جسما واحدا طبيعيا

الى اجزاء مقدارية متشابهة الماهية متحدة الوجود قبل القسمة وان كان مركبا من اجزاء

اخر متباينة الماهية والوجود فالاتصال بهذا المعنى يمكن ان يتحقق بين الغذاء والمغتذي

بعد فعل الغاذية ويصير المجموع جسما بالمغتذي والجسم الثاني متصل واحد في نفسه بمعنى ان

له اجزاء وهمية متحدة الماهية والوجود وان لم يكن متصلا بمعنى عدم تركبه من الاجسام

وتحقق الاتصال بهذا المعنى بين الجسمين لا يوجب انعدامهما وانما يوجب ذلك

الاتصال بالمعنى الاخر وقال العلامة القوشجي في شرح التجريد ان النمو والذبول حركة

كمية موضوعها باق بعينه فان زيدا الطفل بعينه زيد الشاب وان عظمت جثته وكذا زيد

الشاب هو بعينه زيد الشيخ وان نقصت جثته والسر في ذلك ان العظم والصغر في مقدارها

وهو ليس من شخصها وكذا الحال في السمن والهزال في ان موضوعهما شخص

وقد شنع عليه كل من نظر في كلامه بانه لو اريد بقوله ان زيدا الطفل بعينه زيد

الشاب ان نفسهما المجردة واحدة فمسلم لكن لا يجديه اذ هي ليست موضوعة للحركة الكمية وان

اريد ان هذا البدن بعينه ذلك البدن فمم كيف وقد تبدل اكثر من اجزاء الاول وانضم اليها

بقي كثيرة اقول له ان يقول ان الثاني هو مجموع النفس والبدن وقد يطلق عليه الجسم

بالاعتبار الذي يكون به مبتنيا وان لم يطلق عليه باعتبار كونه مادة وقد اشرنا اليه قبل هذا

وتشخص المجموع من حيث هو مجموع وكذا وحدته العددية محفوظة بتشخص النفس ووحدتها

واذا صدق على المجموع الجسم بالذات صدق عليه انه متكمم واذا كان محفوظة الوحدة

الشخصية متزايدة الكمية ومتناقصها فيصدق عليه انه تحرك حركة كمية في النمو والذبول

لبقاء الموضوع وتوارد افراد المقولة عليه لا يقال لو تحقق الحركة في الكم لزم تحقق مقدار

قار بناء على ما هو الحق من اتصاف الموضوع بفرد زماني تدريجي مما فيه الحركة في زمان الحركة

فيلزم ان لا يكون الكم الغير القار منحصرا في الزمان مع انه يظهر من كلامهم انحصاره لانا نقول

مرادهم من الغير القار ما يكون غير مجتمع الاجزاء حدوثا وبقاء لا بحسب الحدوث فقط والكم

الذي يتحرك فيه الجسم وان كان تدريجي الحدوث لكنه ثابت البقاء وكذا الزاوية الحادثة من مفارقة

خط عن خط مع ثبات نقطة مشتركة بينهما والسطح والجسم التعليمي الحادثان من قطع الجسم لشيء

وفيه نظر اما اولا فلان معنى ازدياد الشيء في الكم او انتقاصه فيه ليس هو ان يكون هناك كمية واحدة

بعينه وقد انضمت عليها كمية اخرى او انفصل عنها فان هذا ممتنع كيف وقد علمت ان المتصل الذات

مما ينعدم بطريان الوصل والفصل عليه والمعدوم لا يتصف بالزيادة والنقصان بل معناه

كون ذلك الشيء بحيث يتلبس في كل آن فرض بفرد لا يكون هذا الفرد حاصلا له في آن آخر سابق عليه

او لاحق فاذن لا يمكن ان يكون في الجسم كمية حادثة متدرجة باقية مجتمعة واما ثانيا فلانه لا

يدفع النقض من الخط الحاصل من حركة الكرة على السطح المستوي فانه تدريجي الحدوث والبقاء

جميعا فانا لا نعلم يجاب بان المراد من الغير القار ما يكون كذلك بالذات بمعنى انه لا يتصور وجوده

دفعيا اصلا والخط والحركة والزمان ليس من هذا القبيل اذ ما من شيء من تلك الامور الا ويوجد

فرد ثابت فعدم القرار مما يعرض لها بتبعية الحركة واعلم ان العلامة الشيرازي جعل في

في شرحه لكليات القانون السمن والهزال من اقسام الحركة الكمية اذ قال واما الحركة في الكم

فهي اما ان يكون الى الازدياد او الى الانتقاص والتي الى الازدياد اما ان يكون لورود

مادة اخرى وهو النمو والسمن او لا يكون كذلك وهو التخلخل والتي الى الانتقاص اما

ان يكون بافناء شيء من المادة وهو الذبول او الهزال او لا يكون كذلك وهو التكاثف

وحركة في الكيف كتسخن الماء وتبرده مع بقاء صورته النوعية وتسمى هذه الحركة استحالة

ويجب ان يعلم ان تلك الحركة لا يقع في جميع الكيفيات بل انما يقع فيما يقبل الاشتداد

والتضعف بمعنى ان محله يشتد فيه لا بمعنى ان نفسه يشتد اذ قد علمنا ان ذلك مما لا

يتصور وحركة في الاين وهي انتقال الجسم من مكان الى مكان بل من اين الى اين اخر على سبيل

التدريج وتسمى نقلة وهبوطا وحركة في الوضع وهي ان يكون في الجسم المتحرك حركة على سبيل

الاستدارة فان اجزائه يباين اجزاء مكانه او ما في حكم مكانه من نسبته الى غيره من الاجسام

وقد يلازم كله كله فقد اختلف نسبة اجزائه الى اجزاء مكانه على سبيل التدريج ولم

يختلف نسبة مجموع الجسم الى مجموع مكانه من حيث كونه متحركا بهذه الحركة فلا ينتقض

عكسه بالكرة المدحرجة واعلم ان الجسم قد يكون متحركا في الوضع فقط كالكرة المتحركة

على احد اقطاره بشرط ان لا يفارق مكانها وكذا البيضي اذا تحرك على قطره الاطول

والعدسي اذا تحرك على قطره الاقصر وكذا الاسطوانة والمخروط القائم اذا تحركا

على سهميهما وقد يكون متحركا في الوضع والاين معا لكن احدهما يكون بالذات

والاخر بالعرض كالكرة المدحرجة والشخص القائم اذا صار قاعدا فلا ينتقض طرده بالثاني

كما توهم وليس قوله ويلازم كله مكانه داخلا في التعريف كما زعمه صاحب الحواشي بل للتفهيم

وزيادة المثال من غير هذه الحركة لئلا يقع الاشتباه بينها وبين غيرها واعلم ان الجوهر لا

يقع فيه حركة والا لكان الانتقال فيه اما من شخص الى شخص اخر منه او من نوع الى نوع اخر

فان كان الاول فما تغيرت الصورة الجوهرية في ذاتها بل انما تغيرت في عارض فيكون

استحالة لا كونا وان كان الثاني ففي كل آن يتحقق جوهر اخر لامتناع تحقق اتصال وحدة

بين امور متخالفة بالماهية فيكون بين جوهر وجوهر انواع جواهر متباينة بالفعل و
هذا محال وهذا بخلاف الكيف فانه لا يقبل الاشتداد والتنقص فيمكن وجود كيفية
واحدة مستمرة من مبدء زمان الحركة الى منتهاه لا يكون لجزء ولا حد الا بمجرد الفرض
وهذا لا يتصور الا في الحال بالنسبة الى المحل الذي يتقوم بدونه فلا يمكن للصورة
بالقياس الى المادة فالكون والفساد لا يكون بحركة والبواقي من مقولات العرض لا يقبل
الا بالعرض اما الاضافة فانها ان كانت عارضة لمقولة يقع فيها الحركة فهي متحركة
بتبعيتها والا فلا فان الماء اذا تحرك في السخونة فقد انتقل من الاشد الى الاضعف
او بالعكس على التدريج بالتبعية وكذا الانتقال من الاعلى الى الاسفل تابع
للانتقال الوضعي واما الجدة فتبدل الحال فيها انما هو اولا في الاين فالحركة فيها بالعرض
لا بالذات فالحركة اولا في العامة بحسب الاين ثم في التعمم وفي السلاح ثم في التسلح واما متى
فان وجوده في الجسم بتوسط الحركة لان كل حركة كما سيأتي في متى فلو كان فيه حركة لكان
لمتى متى آخر وهو محال واما الفعل والانفعال فليس فيهما حركة لان الحركة خروج عن هيئة
قارة الى هيئة قارة لانه لو كانت من هيئة غير قارة لما كان خروج عنها وترك لها بل
امعان في تلك الهيئة مثلا ان كانت الحركة من التسخن الى التبرد وكان الجسم في حالة
تسخنه تبرد فانه لم يخرج عن التسخن حتى يكون قد تحرك في مقولة ان ينفعل فان كان
قد ترك التسخن فالحركة في غير مقولة ان ينفعل هذا ما ذكره بهمنيار في التحصيل في نفي
الحركة في مقولة ان يفعل وان ينفعل واقول توضيح ذلك ان الحركة في كل مقولة كما مر عبارة
عن ان يكون للموضوع في كل آن من آنات زمان الحركة فرد من تلك المقولة وهذا لا يتصور
في غير القارة من تلك المقولات كمقولة متى وان يفعل وان ينفعل وكذا الحال في كل هيئة
غير مستقرة كالحركة والزمان اذ لو كان حركة شيء في مقولة متى مثلا للزم ان يكون له في كل
آن يفرض من زمان حركته سنة او شهر او غير ذلك فيكون انتقاله من سنة الى سنة
او من شهر الى شهر دفعيا وعلى هذا القياس حكم المقولتين الباقيتين اذ يوجد في
التدريج وعدم الاستقرار فانهما التأثير والتأثر على نهج التجدد الاتصالي وحكم

المسافة من حيث انه مسافة كذلك فلو تحرك جسم في المسافة من تلك الحيثية يلزم ان
يكون انتقاله من فرسخ الى فرسخ او من ميل الى ميل دفعيا بالبيان المذكور وبما ذكرناه
ظهر تحقيق كلام الشيخ حيث قال في الشفاء ان يكون الانتقال من مقولة متى
دفعيا لان الانتقال من سنة الى سنة ومن شهر الى شهر يكون دفعة ونقول ايضا ان كل
حركة باعتبار المتحرك فهي اما ذاتية او عرضية لان القوة المحركة اما ان يكون موجودة في
المتحرك من حيث انه متحرك او لا يكون موجودة فيه من تلك الحيثية فالحركة في الاول ذاتية
وفي الثاني عرضية وكل حركة ذاتية فهي اما طبيعية او قسرية او ارادية لان القوة المحركة الموجودة
في المتحرك بما هو متحرك اما ان يكون باعتبار كونها مستفادة من خارج اي امر مباين للمتحرك في
الاشارة الحسية او لا يكون وان لم يكن مستفادة من خارج فاما ان يكون لها شعور او لا
يكون فان كان لها شعور فهي الحركة الارادية سواء كانت على نهج واحد كما في الافلاك او لا
على نهج واحد كما في الحيوانات وان لم يكن لها شعور فهي الحركة الطبيعية سواء كانت على
نهج واحد كما في العناصر او لا على نهج واحد كما في النباتات وان كانت مستفادة من خارج فهي
الحركة القسرية والفاعل للحركة القسرية طبيعة الجسم المقسور لكن مع انضمام ميل قسري
اليها يكون القاسر علة معدة له ولو كان القاسر فاعلا للحركة القسرية او للميل القسري
لانتفى كل منهما بانتفائه وليس كذلك ومما يناسب هذا المقام ان الحركة لما كان امرا
متجدد الذات متدرج الحصول فلا بد ان لا يكون علتها امرا ثابتا غير متغير اصلا والا
لزم تخلف المعلول عن علته التامة وهو محال فالطبيعة مثلا اذا كانت على حالة ثباتها
كان مقتضاها ثابتا فلم يكن مقتضية للحركة اذ هي متجددة شيئا فشيئا والثابت من
حيث انه ثابت لا يكون علة للمتغير كما بينا ففي اقتضائها للحركة يجب ان يلحقها ضرب من
تبدل الاحوال لانه قال للحركة جهتان احدهما حيثية ذاتها وهي توسط الجسم بين مبدء
المسافة ومنتهاها وهي بهذا الاعتبار ثابتة باقية من اول زمان الحركة الى آخره والثانية
حيثية النسب التي يلزمها وهي بهذا الاعتبار متجددة منقضية غير ثابتة فالحركة من الحيثية
الاولى مستندة الى القوة المحركة دون الحيثية الاخرى وهذه الحيثية مستندة الى

تلك الحيثية لانا نقول الكلام في استناد هذه الى تلك عايد بعينه فالحركة الطبيعية
يجب ان يكون لها علة متجددة هي مجموع امرين احدهما ثابت وهي الطبيعة وثانيهما متجدد
وهي الوصولات الى حدود متجددة متبدلة يكون تلك الوصولات حالات غير ملائمة
للطبيعة والا لم تهرب عنها الحركة فتوجب الطبيعة بشرط وجود تلك الحالات العود الى حالة
الطبيعية وعند حصولها ينقطع الحركة لانتفاء احد جزئي علتها وهي الحالات المتجددة
وكما ان العلة ذات جهتين جهة ثبات وجهة تجدد كذلك المعلول باعتبار التوسط في
القطع الثابت للثابت والمنقضي للمنقضي وللقائل ان يقول الكلام في علة تجدد الحالات
الغير الطبيعية كالكلام في علة تجدد اجزاء الحركة لكن يجاب بان الطبيعة مع الحالات
غير الملائمة علة لحركة ومع كل حركة علة لحالة اخرى غير الحالة الاولى الى ان
يزال الحالات موجبة للحركات والحركات معدة للحالات على الوجه المستمر الغير المنقطع الى
ان يعود الطبيعة الى الحالة الطبيعية وكذا الكلام في النفس بالنسبة الى الحركة الارادية
وذلك لان النفس في ذاتها ثابت فمقتضاها ثابت فلا يكون الحركة الارادية مقتضى
النفس فلا بد من انضمام امر اليها وذلك الامر ليس هو التصور الكلي فان نسبته
الى جميع الجزئيات على السوية بل التخيلات الجزئية المنبعثة عنها الارادات الجزئية
المتجددة الموجبة لجزئيات الحركة وتجدد كل من الارادة والحركة بتجدد الاخرى على
وجه الاتصال كما عرفت في الحركة الطبيعية ولا يخفى على المتفطن انه كما لا يجوز ان
يكون فاعل الحركة ثابتا محضا بلا تبدل حال بعد حال كذلك حكم القابل لها فكل
ما يقال في تصحيح نسبة الحركة الى الفاعل يجب ان يقال مثل ذلك في تصحيح نسبتها
الى القابل فصل في الزمان مطالب هذا الفصل ثلثة الاول في التنبيه على انية
الزمان الثاني في تحقيق ماهيته الثالث في بيان كونه غير منقطع البداية والنهاية
وقبل الخوض في المطالب ينبغي ان يعلم ان الناس قد اختلفوا في الزمان اختلافا عظيما
فمنهم من اثبت له وجودا عينيا ومنهم من نفى وجوده الا بحسب الوهم والمثبتون لوجوده
منهم من جعله جوهرا ومنهم من جعله عرضا والجاعلون له جوهرا منهم من جعله جوهرا

[illegible]

[illegible]

قد يسبا نير جسماني وفرقة منهم زعمت انه الواجب الوجود لذاته ومنهم من جعله
جوهرا جسمانيا هو الفلك الاعلى والجاعلون له عرضا اتفقوا على انه عرض غير قار
فهو اما نفس الحركة او غيرها فهذا تفصيل المذاهب واما حجة كل فريق فحجة المنكرين
لوجوده امور الاول انه لو كان موجودا لكان منقسما والا لزم ارتفاع المتقدم وفي
التاخر عن الموجودات وهو باطل بالبديهة ولزم ان يكون وقت وجود الحادث في
عدمه واحدا فيلزم كونه موجودا ومعدوما معا وهو محال واذا كان منقسما كان
بعضه منقضيا وبعضه متجددا اذ لو كان حاصلا بجميع اجزائه يعاد المحال المذكور فيكون
بعضه ماضيا وبعضه مستقبلا وهما معدومان لا محالة واما الآن الغير المنقسم
الحاضر فلم يكن له وجود اما عندنا فلان نهاية الزمان والشيء اذا لم يكن موجودا امتنع
ان يكون طرفه موجودا واما عندهم فلان الطرف لا يوجد الا اذا وقع قطع لذي
الطرف والزمان عندهم غير منقطع الجانبين والجواب ان الوجود المطلق اعم من
الوجود في الآن او في الماضي او في المستقبل ولا يلزم من رفع الاخص رفع الاعم
فكما ان المكان اذا كان موجودا لا يلزم ان يكون موجودا في المكان او في طرف منه كذلك
الزمان اذا كان موجودا لا يلزم ان يكون موجودا في الماضي والمستقبل او في الآن
الذي هو طرفه الحجة الثانية لو كان الزمان موجودا لكان بعض اجزائه قبل البعض
كما بينا فتلك القبلية لا يكون بالذات اما اولا فلان العلة من حيث انه علة واجب
الحصول مع المعلول وههنا يمتنع حصول الجزء المتقدم مع الجزء المتاخر واما ثانيا
فلان الجزء المفروض علة اما ان يكون علة لماهية الجزء الاخر او للازم من لوازم ماهيته
او لامر عارض له او نقول هكذا اما ان يكون علية الجزء المتقدم مع الجزء المتاخر واما
ثانيا فلان الجزء لماهيته او للازم من لوازم ماهيته او لامر عارض له فعلى الاول
يلزم كونهما متخالفين بحسب الماهية والا لزم كون العلة علة لنفسها وهو محال
فكل جزء يفرض في الزمان يجب ان يكون مخالف الماهية للجزء الاخر لكن الاجزاء الممكنة
الانفراض في الزمان غير متناهية ولتخالفها بحسب الماهية لا يتوقف امتياز

[illegible]

بعضها عن بعض على الفرض فما يمكن له من الاقسام الغير المتناهية يجب ان
يكون حاصلة بالفعل متمايزة فكل واحد من تلك الاجزاء غير قابلة للانقسام
والا لكانت له اجزاء متمايزة حاصلة بالفعل فلم يكن واحدا وقد فرض كذلك هف
فلزم تركيب الزمان عن الآنات المتتالية المستلزم لتركب الجسم من الاجزاء الغير المتجزية
وقد بين بطلانه وعلى الثالث وهو كونه علة لامر عارض لمهية الجزء المتاخر او
كون عليته لامر عارض له يلزم جواز صيرورة الغد امس والامس غدا وذلك محال
وايضا اذا كان الجزء المتاخر مما يمكن ان يكون هو بعينه متقدما كان حصول
القبلية له بسبب وقوعه في الزمان المتقدم وكذلك القول في الجزء المتقدم
فيلزم ان يكون للزمان زمان هف فثبت ان تقدم اجزاء الزمان بعضها على
بعض ليس بالعلية ولا بالطبع ولا بالشرف بعين ما ذكرناه ولا بالمكان وهو ظ
فاذن بالزمان لان اصناف التقدم منحصر في الخمسة باتفاق الفلاسفة فيكون
للزمان زمان وتنقل الكلام الى ذلك الزمان وهكذا الى غير النهاية والجواب
ان المتقدم والمتاخر اذا لم يكونا جزئين من اجزاء الزمان يجب ان يكون اتصافهما
بالتقدم والتاخر لاجل اقترانهما بجزئين يكون احدهما قبل والاخر بعد واما اذا
كانا جزئين من اجزاء الزمان فلا يلزم ان يكون كل منهما في زمان آخر اذ التقدم
والتاخر من العوارض التي يعرض لاجزاء الزمان لذواتها لا لملاحظة امر آخر
معها فما به التقدم والتاخر هو نفس اجزاء الزمان سواء كان المتقدم والمتاخر
هي او غيرها فكل جزء من اجزاء الزمان هو نفس القبل والقبلية باعتبارين كما
ان ذات الباري هو نفس الموجود والوجود باعتبارين والجوهر الممتد في ذاته
نفس المتصل والاتصال باعتبارين وكذلك التاخر الزماني والمعية الزمانية
فان المعين اذا كانا جميعا غير جزء من اجزاء الزمان كان ما به المعية بينهما امر
ثالث هو جزء من الزمان واما اذا كان احدهما جزءا منه كان ذلك الجزء ما به المعية
فيكون مع ومعية باعتبارين فان قيل فالزمان اذا كان لذاته متقدما ومتاخرا

[illegible]

وكل ما كان كذلك فهو المضاف فالزمان مجرد اضافة فمقولته فهو الزمان
مجرد التقدم والتاخر بل هو مقدار يقتضي التقدم والتاخر لذاته فهو لذاته
من مقولة الكم ولكنه لذاته يقتضي ان يكون معروضا لهذين الوصفين
لا انه لا معنى له الا التقدم والتاخر كما ان الجسم لذاته جوهر لكنها لذاتها
يقتضي القوة والاستعداد للاشياء لا انها محض الاستعداد حتى يكون
من مقولة الاضافة هذا ما ذكر في هذا المقام وظني انه يعود اشكال عليه
بعض تلك الاجزاء لبعض بعينه فان كون بعضها متقدما ومتاخرا مع تشابهها
وتساويها في الحقيقة النوعية لا بد له من امر زائد على ذاتها يكون سببا
لامتياز بعضها عن بعض والا يلزم الترجيح من غير مرجح والجواب بان اجزاء
الزمان يمتاز بعضها عن بعض بذواتها الشخصية وهو بانها غير متعين
فانه ان جاز هذا جاز ان يقال في كل شيئين من نوع واحد انهما يمتازان
بذواتهما دون مميز واجزاء الزمان اشتركت في الماهية والمحل فلا بد
من مميز والحق في الجواب ان الزمان متصل واحد في الخارج ولا جزء له
بالفعل ولا بالقوة بحسب الخارج فلا حاجة الى مميز خارجي ليمتاز شيء
منه عن شيء واما بحسب التوهم والتصور فانه يمتاز عن بعض اجزائه
عن بعض بالتقدم والتاخر والقرب مما يؤخذ في الوهم مبدءا والبعد عنه
والبعد ان يمتاز ايضا بسبب كوكبية في الاجرام السماوية من منا بلاتها
ومقارناتها من الاوضاع التي تحدث فيما بينها الحجة الثالثة ان المعقول
من الزمان ما به يتقدم الاشياء بعضها على بعض ويتاخر بعضها عن بعض
بالتقدم والتاخر اللذين يمتنع ان يوجد المتقدم والمتاخر بهما معا وهذا
المعنى لو كان موجودا لكان متعلقا بالمادة الجسمانية والحركة والتغير مع ان
هذا المعنى يوجد في غير الجسمانيات والمتغيرات فان الباري تعالى يصدق عليه
انه قبل كل حادث عند عدمه ومع كل حادث عند وجوده فاذا قطعنا النظر

عن ساير اقسام التقدم من العلية والشرف والطبع وجدنا النظر الى ذاته تعالى كان
موجودا مع عدم الحوادث وهو الان موجود مع وجودها فكانت قبلية تارة ومعية
اخرى كقبلية ساير الانبياء ومعيتها فاذا كانت هذا النحو من القبلية والمعية فيما
يستحيل عليه الحركة والتغير فعلمنا ان حصول التقدم والتأخر بهذا الوجه لا يتوقف
على وجود الزمان المتعلق بالحركة والجواب ان نسبة الباري الى جميع الموجودات
نسبة واحدة هي المعية الغير الزمانية ولا تجدد ولا تعاقب للزمانيات بالنسبة الى
الباري القيوم فكانها توجد بالنسبة اليه تعالى مرة واحدة اما ابدعاتها فلا في زمان
واما كايناتها فكلا في زمانه فيعبر عن نسبته تعالى الى المبدعات بالسرمد
وعن نسبته الى الكاينات المتغيرة بالدهر كما يعبر عن نسبة المتغيرات بعضها
الى بعض بمتى واما حجة من زعم ان الزمان واجب الوجود لذاته فهو ان الزمان لو
من فرض عدمه لذاته امر محال وكل ما يلزم من فرض عدمه محال فهو واجب الوجود لذاته
اما الكبرى فضرورية واما الصغرى فلانا لو فرضنا عدم الزمان قبل وجوده او
بعد وجوده لكانت القبلية والبعدية زمانية فيلزم من فرض عدمه فرض وجوده
فتجويز العدم على الزمان متناقض والجواب ان استحالة نحو خاص من العدم
لذاته لا يقتضي استحالة مطلق العدم وواجب الوجود لذاته ما يمتنع عليه جميع
انحاء العدم لذاته والزمان لا يابى لذاته ان لا يوجد اصلا وان ابى لذاته
ان يعدم بعد كونه موجودا واما ظن من زعم كون الزمان جوهرا قائما بنفسه
مفارقا عن المادة المنسوب الى افلاطون الالهي وشيعته من الاقدمين
فمبناه التحرز عن مضايق الشبه الواردة على مذهب المعلم الاول من
كون الزمان مقدارا للحركة وقالوا لا يقع في بحث ذات الزمان تغير اصلا
ما لم يعتبر نسبته الى المتغيرات فما لم يقع فيه شيء من الحركات والتغيرات
لم يكن فيه الا الدوام والاستمرار وان وقع فيها شيء منها حصلت لها
قبليات وبعديات لا من جهة التغير في ذات الزمان والمدة بل انما

هي من قبيل تلك المتغيرات واستصوب ذلك الراى الامام حيث قال في
شرح عيون الحكمة ان الناصرين لمذهب ارسطاطاليس في ان الزمان مقدار
الحركة لا يمكنهم التوغل في شيء من مضايق المباحث المتعلقة بالزمان
الا بالرجوع الى مذهب الامام افلاطون والاقرب عندي في الزمان وفي
المدة هو مذهب افلاطون وهو انه موجود قائم بنفسه مستقل بذاته فان
اعتبرنا نسبة ذاته الى ذوات الموجودات الدائمة المنزهة عن التغير سمي
بالسرمد من هذا الاعتبار وان اعتبرنا نسبة ذاته الى ما قبل حصول الحركات
والتغيرات فذلك هو الدهر الداهر وان اعتبرنا نسبة ذاته الى كون المتغيرات
مقارنة معه فذلك هو الزمان وقال ايضا واما مذهب افلاطون فهو الى
المعالم البرهانية الحقيقية اقرب وعن ظلمات الشبهات ابعد ومع ذلك فالعلم
التام ليس الا عند الله تعالى والجواب ان هذا الظن ينفسخ بما سبق من تحقيق
ماهية الزمان وانها مقدار لما هو ذو تقدم وتأخر في ذاته لا يوجد المتقدم منه
مع المتأخر بحسب الذات ومهيته يتعلق بامر متغير لذاته بعضه فائت
بعضه لاحق ومثل هذا الامر الذي وجودها على سبيل حدوث امر فامر
لا يكون الا ماديا فالزمان متعلق بالمادة بتوسط الحركة فلا يكون مفارقا عنه
ولو لم يكن الزمان متقضيا سيالا في ذاته لكان الشيء الذي حدث الان
فهو قد حدث في زمن الطوفان ونوح ولا يكون بين الاشياء تقدم وتأخر وهو
مما يدفعه الحس وبالجملة لو لم يكن في الموجودات شيء يكون متقدما ومتأخرا
بالذات لا يوجد التقدم والتأخر في شيء من الاشياء بالعرض وذلك الشيء
هو المسمى بالزمان واذا كان الزمان متقضيا متجددا لذاته استحال ان
يتعلق وجوده بالمفارقات عن المادة اذ لا تجدد ولا سنوح في عالم القدس
فضلا عن ان يكون هو بنفسه جوهرا قائما بذاته مفارقا عن المادة ومن وهم
جعل الزمان جسما هو الفلك الاعظم لزعمه ان كل شيء في الزمان وكل شيء

في الفلك والمقدمتان على تقدير صدقهما لا ينتجان الا ان بعض ما يوجد في
الزمان يوجد في الفلك واما من جعل الزمان نفس الحركة فاستدل عليه بان
الاول ان الزمان متقض متجدد والحركة ايضا كذلك والجواب اما اولا فان
الموجبتان في الشكل الثاني لا ينتجان واما ثانيا فبان الاوسط غير مكرر اذ التقضي
والتجدد في الزمان بالذات وفي الحركة بالعرض كما هو راي الجمهور وبالعكس كما هو
راي بعض الثاني ان من لا يحس بحركة لا يحس بزمان والجواب ان هذا لا يوجب
الاتحاد فان ههنا وجوها من المغايرة والفرق بينهما يدفع كونهما واحدا
منها ان الزمان يوجد في الحركة السريعة دون العكس ومنها ان حركة اسرع
يكون اسرع من حركة ولا يكون زمان اسرع من زمان ومنها انه قد يكون حركتان معا
ولا يكون زمانان معا ومنها ان اجزاء الزمان زمان واجزاء الدورة ليس بدورة
ومنها ان الحركتان قد يتحدان في الزمان وما به الاختلاف غير ما به الاتحاد ومنها
ان السريع هو الذي يقطع المسافة في زمان اقصر لا في حركة اقصر وكذلك حكم الحركة الاولى
الفلكية فهذه حجج اصحاب هذه المذاهب الفاسدة في الزمان واجوبتها واما تحقيق
ما ذهب اليه اهل الحق فيه ففيه برهانان اما الاول وهو المناسب لمسلك الالهيين
ولهذا ذكره الشيخ الرئيس في النمط الخامس من الاشارات فتقريره ان الشيء اذا كان
عدمه مع وجود شيء اخر فاذا صار موجودا كان ذلك الشيء متقدما عليه باعتبار اقترانه
مع عدم هذا الحادث ومعه باعتبار اقترانه مع وجوده فتقدم الشيء المتقدم ليس
باعتبار نفس ذاته لان ذاته قد توجد مع ذات المتأخر بخلاف قبليته كالاب بالقياس
الى الابن فان جوهر الاب قد توجد مقارنا لجوهر الابن واما قبليته للابن فلا توجد مع
جوهر الابن فاذن قبليته زائدة على ذاته ولا باعتبار وصف لازم لذاته فانه ايضا باق
فظهر بطلانه مما ذكرنا من ان ذات المتقدم يوجد مع زوال وصف التقدم وذلك عند
كونه مقارنا لوجود ما تقدم عليه ولا نفس عدم المتأخر اذ قد يكون بعد وجوده ايضا
ولا اعتبار مركب من اعتبار نفس وجود المتقدم واعتبار نفس عدم المتأخر اذ قد

يتحقق هذه الهيئة التركيبية بعد كما اذا فرضنا وجود الاب مع العدم الحاصل للابن
بعد الوجود مع انه ليس بهذا الاعتبار متقدما على ابنه بل متأخرا عنه ولا ذات
الفاعل فانه قد يكون قبل ومع وبعد وبالجملة لا بد لعروض القبلية والبعدية من
امر يكون عروضهما له لذاته اذ كل صفة يتصف بها شيء او اشياء لا بالذات فلا
بد لها ان ينتهي الى ما يتصف بها بالذات لاستحالة التسلسل ولا يجوز ان يكون المعروض
بالذات للقبلية والبعدية امورا ثابتة غير منقسمة يقتضي كل منها لذاته سبقا
على لاحقه ولحوقا بسابقه اذ لو فرضنا متحركا يقطع بحركته مسافة يكون بين ابتداء
حركته وانتهائها قبليات وبعديات متعاقبة ومتجددة على سبيل الاتصال و
الانطباق لاجزاء المسافة فيجب ان يكون ما هو المعروض بالذات لتلك القبليات و
البعديات امرا لا يزال يتقضى ويتجدد على الاتصال بحيث يستحيل انفكاك التقضي
والتجدد عنه ويكون جزء منه لذاته قبل وجزء منه لذاته بعد ويمتنع لذاته صيرورة
القبل منه بعدا والبعد منه قبلا وهذا هو المعنى بالزمان واما البرهان الثاني المناسب
لمسلك الطبيعيين فهو احد مقاصد هذا الفصل الذي اشار اليه المصنف بقوله اذا
فرضنا حركة واقعة في مسافة على حد ما اي بمرتبة من السرعة وابتدات معها حركة
اخرى ابطأ منها فاتفقتا في الاخذ والترك وجدت البطيئة قاطعة لمسافة
اقل من مسافة السريعة والسريعة قاطعة لمسافة اكثر وربما اتفقتا في احدهما
فقط فيتفق مقطوعاهما من المسافة واذا فرضنا معها اخرى على مرتبتها من السرعة
واتفقتا في الاخذ والترك وجدتهما قاطعة لمقدار واحد من المسافة وان
ابتدأت احدهما ولم يبتدئ الاخرى ولكن تركتا معا او يكونان على عكس ذلك
وجدت احدهما تقطع مسافة اقل مما يقطع الاخرى واذا كان كذلك كان بين اخذ
السريعة وتركها امكان اي امر محدود يسع قطع مسافة معينة لسرعة معينة
واقل منها ببطء معين وليس هذا نفس شيء من المسافة او الحركة او السرعة و
البطوء فان كل واحدة منها يختلف مع الاتفاق فيه ويتفق مع الاختلاف فيه

واعترض الامام الرازي في المباحث المشرقية على هذا البرهان بانه قد اخذ فيه السرعة والبطؤ الماخوذ في مفهوميهما الزمان وكون المركتين معا في الاخذ والترك وليست هذه المعية الا المعية الزمانية التي لا يمكن اثباتها الا بالزمان فقد اشتمل البيان على الدور واجاب عنه بان المطلوب بهذا البيان اثبات حقيقة الزمان على الوجه المخصوص من كونه كمية للحركة فان العلم بوجوده من الاوليات ولهذا قيل الزمان ظاهر الانية خفي الماهية والعلم بوجوده كاف في القطع بتحقق هذه الامور والمناسب ههنا ان يقال الغرض ههنا اثبات الزمان على وجه يترتب عليه اثبات كونه مقدارا للحركة وربما يجاب بمنع توقف العلم بتحقق هذه الامور على العلم بوجود الزمان في الخارج فان المنكرين لوجوده في الخارج معترفون بكون الشيء مع الشيء ويكون حركة اسرع من حركة وانما يتوقف ذلك على ملاحظة الزمان في الجملة سواء كان موجودا خارجيا او وهميا فيمكن ان يجعل ذلك ذريعة الى اثبات وجوده في الخارج والحق ان المتوقف على ملاحظة الزمان انما هو تصور حقايقها لا العلم بوجودها وذلك من البديهيات الغير المحوجة الى ملاحظة الزمان عينا او ذهنا والماخوذ في البرهان انما هو هذا الادراك وهذا الامكان قابل للزيادة والنقصان فانه اذا نصفت المسافة بعينها او كل من السرعة والبطؤ بعينه حصل امكانان متساويان كل واحد منهما نصف الامكان المفروض اولا وايضا فان في الوجود حركات كثيرة مختلفة في الاخذ والترك او فيهما جميعا والامكانات الواقعة بين اخذ تلك الحركات وتركها متخالفة بالزيادة والنقصان وكل قابل للزيادة والنقصان بالذات فهو مقدار اذا كان متصلا واحدا وذلك الامكان كذلك فيكون مقدارا اما ان قبوله للزيادة والنقصان بالذات فلان العقل اذا نظر اليه وجده قابلا لهما مع قطع النظر عن الحركات والمسافات وغيرها من الاشياء وهذا يدل على ان قبوله لهما انما هو بالذات واما انه متصل واحد فلانه لو كان منقسما الى امور غير منقسمة لادى ذلك الى تركب المسافة من الاجزاء التي لا تتجزى لانطباقه على الحركة المنطبقة على المسافة واذا

ثبت انه مقدار فنقول كل مقدار اما ثابت اي قار الذات مجتمع الاجزاء في الوجود معا او غير ثابت وذلك الامكان مقدار غير ثابت اذ لا يوجد اجزاؤه معا لانه لو كان مقدارا ثابتا لكان اما مقدارا للمسافة او للمادة المتحركة وكل منهما باطل اما على الاول فيلزم كون جميع الحركات الواقعة في مسافة واحدة او مسافات متساوية متساوية في ذلك الامكان وليس كذلك وعلى الثاني يلزم كون زيادة المادة بزيادته ونقصانها بنقصانه ويلزم كون الاصغر جسما اسرع حركة والاكبر ابطأ وفي النجاة بعكس ما ذكرناه لانه قال هذا المقدار لو كان مقدارا للمادة لكان بزيادته زيادة المادة ولو كان كذلك لكان كل ما هو اسرع اكبر واعظم واعترض عليه صاحب المباحث المشرقية بان هذا المقدار في الاسرع ليس اعظم مما في الابطأ حتى يلزم ان يكون الاسرع اعظم بل هو في الاسرع اقل مما في الابطأ لان الاسرع هو الذي يقطع المسافة في زمان اقل فاذا الصحيح ان يقال لو كان هذا المقدار للمادة لوجب ان تزداد المادة بزيادته فيلزم ان يكون الابطأ اعظم لان هذا المقدار في الابطأ اعظم ويمكن توجيه كلام الشيخ بوجه لا يرد عليه شيء بان يقال معناه لو كان هذا الامكان مقدارا للمادة يلزم ان يكون ما هو اسرع في الحركات الطبيعية وهو الذي يكون مقدار جسميته اكبر لشدة الميل الطبيعي فيه كما سيجيء في موضعه يكون ازيد في هذا المقدار وليس كذلك بل الامر بالعكس فان ما هو الابطأ منها وهو الذي جسميته اصغر وميله اضعف يكون ازيد في هذا المقدار فههنا امكان مقدار غير ثابت وهو المعنى من الزمان فثبت انيته واما المطلب الذي هو تحقيق ماهية الزمان فهو ما اشار اليه بقوله وهو مقدار الحركة لانه ثبت انه كمية متصلة وكل كمية متصلة فلا يخلو اما ان يكون مقدار الجسم او لهيئة قارة من هيئات الجسم او يكون مقدار الهيئة غير قارة منها لا سبيل الى الاول اي كونه مقدار الجسم او لهيئة قارة لان الزمان غير قار وما لا يكون قارا لا يكون مقدار الجسم او الهيئة قارة قيل لانه يلزم ان يوجد الشيء بدون مقداره

الا يلزم انه اذا بطل المقدار لا يبقى الشيء ذو المقدار كما يعلم بديهة الفطرة واعترض عليه العلامة القوشجي في حواشيه على بعض شروح هذا المختصر بان الجسم اذا تحرك بالحركة الكمية يكون الكم الغير القار مقدار للجسم القار ويبقى الجسم ذو المقدار بدون مقداره ورد عليه كما هو منقول في الحواشي الفخرية بان الكم الذي يتحرك فيه الجسم ليس غير قار لاجتماع اجزائه نعم افراد كمية هذا الجسم غير مجتمعة وهذا لا يقتضي غير قارية فرد من افراد الكم في تلك الصورة اقول الاولى في الجواب ان يقال ان الكم الذي يتحرك فيه الجسم له فرد واحد زماني تدريجي لا يبقى المتحرك عنه في زمان حركته وافراد آنية يتلبس المتحرك في كل آن بواحد منها فلا يلزم خلو الجسم عن مقداره لا في الزمان ولا في الآن بخلاف ما اذا كان الزمان مقدارا لامر قار فانه لا محالة يلزم خلو ذلك الامر عن مقداره في كل آن فرض اذ لا يكون للزمان فرد آني اصلا فهو مقدار لهيئة غير قارة وكل هيئة غير قارة فهي الحركة هذا اسوا فق لما ذهب اليه شيخ الاشراق من ان الغير القار بالذات منحصر في الحركة والزمان غير قار بواسطة الحركة فعلى التقدير المذكور لا يلزم كون الزمان حركة وكونه مقدارا لنفسه واما ايراد النقض على كلامه بسائر الامور التي قد تحصل على سبيل التدريج كالمقولات التي يقع فيها الحركة وكحدوث السطح الغير القار والجسم التعليمي الغير القار فيما اذا قطع الجسم بشيء وكالخط الغير القار الحاصل من حركة الكرة على السطح المستوى على ما ذكره في الحواشي الفخرية فمبني على عدم الفرق بين الاتصاف بالشيء بالذات والاتصاف به بالعرض واما ما اجاب به صاحب الحواشي من بعض هذه النقوض بقوله لما كانت الحركة تدريجية لا آنية لا يحصل السطح الغير القار اذا قطع الجسم بشيء اذ القطع تدريجي والحاصل في كل آن من ذلك القطع امر منقسم لاستحالة الجزء فالحاصل في كل آن مجتمع الاجزاء لا غير قار وحصول الخط من حركة الكرة على السطح لما عرفت من ان نفي الجزء يمنع الملاقاة لا يكون في آن بل لا يحصل الا بالحركة وهي في زمان الحركة غير ملاقية للسطح كما ذكره الشيخ في الشفا فاقول فيه وجوه من الخلل غير خفية على من استحضر الاصول التي

ذكرناها سابقا وما ذكره الشيخ في الشفا ليس الا نفي الملاقاة الآنية عن الكرة للسطح في زمان حركتها عليه لا نفي الملاقاة الزمانية بينهما عنها فالزمان مقدار الحركة ولهذا من غفل عن الحركات غفل عن الزمان كما وقع لاصحاب الكهف لنومهم من المتالهين على ما حكى المعلم الاول واما المطلب الثالث الذي هو كون الزمان غير مقطوع البداية والنهاية فهو قوله ونقول ايضا ان الزمان لا بداية له ولا نهاية له لانه لو كان له بداية لكان عدمه قبل وجوده قبلية لا توجد مع البعد وكل قبلية لا توجد مع البعدية فهي زمانية وعروضها بالذات نفس اجزاء الزمان لما ذكرنا من ان معروض هذا النوع من القبلية ليس نفس العدم الذي وصف بالقبلية لزوال هذه الصفة عنه اذا تحقق بعد البعد ولا نفس شيء فرض سابقا غير اجزاء الزمان كالعلة وغيره اذ قد يوجد مع البعد وبعده ايضا ولا نفس مجموع وجود السابق وعدم اللاحق بلا اعتبار امر آخر اذ قد يتحقق ايضا بعد البعد فثبت انه اذا فرض عدم الزمان قبل وجوده قبلية لا تجامع مع البعدية يكون الموصوف بقبلية عدمه نفس وجوده فيكون قبل الزمان زمان هف ففرض عدم الزمان يستلزم فرض وجوده وهذا معنى قول المعلم الاول من قال بحدوث الزمان فقد قال بقدمه من حيث لا يشعر به وكذلك لو كان له نهاية لكان عدمه بعد وجوده بعدية لا توجد مع القبلية فيكون زمانية بالبيان المذكور فيكون بعد الزمان زمان هف ولما ثبت ان الزمان من عوارض الحركة والحركة من عوارض الجسم فالقول في الجسم والحركة كالقول في الزمان وهذه احدى الشبهات للقائلين بقدم العالم ويمكن دفعها لا بما تشبث به طائفة من المتكلمين من ان تقدم عدم الزمان على وجوده لا يجب ان يكون زمانيا كما ان تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض آخر منها لا يكون زمانيا والا لزم ان يكون للزمان زمان بل هو نوع آخر غير ما بالزمان والشرف والرتبة والعلية والطبع وكما عقل نوع آخر من التقدم في الزمان بحيث لا يستدعي زمانا فليعقل مثل ذلك في تقدم عدم الزمان على وجوده حتى لا يلزم ان يكون ذلك التقدم زمانيا

لانك قد علمت ان تقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض زماني كيف وقد
ذكرنا ان مصداق الحمل ومطابق الحكم بهذا النحو من التقدم والتاخر نفس
اجزاء الزمان بلا ملاحظة امر آخر غيرها ولان الحوادث الماضية يتطرق
اليها الزيادة والنقصان وكل ما كان كذلك فله بداية فللحوادث الماضية بداية
لان المحكوم عليه بالزيادة والنقصان يجب ان يكون موجودا ومجموع الحوادث من
حيث انه مجموع مما لا وجود له في الخارج فلا يحكم عليه حكما ثبوتيا خارجيا بل بان يق
اما اولا فهو انا لا نم ان الزمان لو كان له بداية يجب ان يكون له عدم قبل وجوده
اذ التناهي في المقدار سواء كان قارا او غير قار لا يستدعي المسبوقية بالعدم فان
تناهي البعد المكاني في مقداره لا يستدعي كونه مسبوقا بعدم فكذلك حكم تناهي
الزمان فان مجرد تناهيه لا يوجب مسبوقيته بعدم سابق عليه وكما ان تناهي
الفلك الذي هو محدد جهات الامكنة لا يستلزم تاخره عن امر ممتد موجود
او موهوم خلاء او ملاء تاخرا مكانيا فكذلك تناهي الزمان الذي هو محدد جهات
الازمنة وعرش الزمانيات لا يستلزم تاخره عن امتداد زماني موهوم او موجود
مقارن لشيء او غير مقارن تاخرا زمانيا وان كان الوهم يعجز عن ادراك تناهيه
كما يعجز عن ادراك انه ليس وراء الفلك الاعلى شيء لا خلاء ولا ملاء واما ثانيا
فهو ان الزمان لما كان امرا متصلا موجودا في الخارج كما بينا فيجري فيه اكثر
البراهين المذكورة في تناهي الكميات من التطبيق والتضايف والوسط و
الطرف والحيثيات والاعذار بعد وجود اجزاء مجتمعة غير مجد في نفي جريان
تلك البراهين لانه وان لم يجتمع اجزاؤه في حد واحد ولم يحضر بعضها عند
بعض في مدارك المحبوسين في مطمورة الزمان المسجونين في سجن المكان لكنها
في الواقع موجودة بوجود واحد شخصي وبالنظر الى المبادي العالية على الزمان
والمكان وما هو اعلى منها مجتمعة التحقق متواضعة الحضور اذ لا فقد ولا
غيبة هناك الا الامور المستحيلة بل كل ما يكون وجوده تدريجيا بالقياس

الى

الى زماني فهو دفعي بالقياس الى المراتب الرفيعة وكذلك كل ما هو غائب
عن مكاني فهو حاضر عندهم فالتجدد والتصرم والحضور والغيبة انما يتحقق في
الزماني والمكاني بالنسبة الى زماني آخر ومكاني آخر واما بالنسبة الى القدس
الحق وحزب من ملائكته فلا يتصور شيء منها بوجه من الوجوه فاذا كان الزمان
في الواقع وبالقياس الى المفارقات والحق الاول موجودا متصلا فلا مانع من جريان
تلك البراهين ولقائل ان يقول لما كان التناهي والنهاية من باب المضاف و
المتضايفان متى كان احدهما بالفعل كان الآخر بالفعل وان كان بالقوة كان بالقوة
فنقول ان كان للزمان نهاية في الوجود كان نهايته آن فلا يخلو اما ان يكون وجود الآن
مع الزمان مقارنا له فيكون للزمان معية ومقارنة في الوجود مع الآن وهو باطل
لان الزمان منقسم والآن غير منقسم فكيف يكون بينهما مطابقة واما ان يكون وجوده
مقدما على وجود الزمان فيكون الآن بالفعل حيث يكون الزمان بالقوة مع انهما
متضايفان والمتضايفان لا يكون احدهما بالفعل والآخر بالقوة وهذه الشبهة
قد سنحت لي في سالف ايام التحصيل وقد عرضتها على استادي ادام الله علوه
ومجده فافاد ان الزمان على تقدير التناهي لا يلزم ان يكون له طرف بالفعل فان
التناهي قد يطلق بمعنى قطع الامتداد في جهة تماديه وقد يطلق على تناهي العدد
العارض للمقدار بسبب تجزيه باجزاء متساوية وقد يفارق المعنى الثاني المعنى
الاول كما في محيط الدائرة فليكن الزمان ايضا من هذا القبيل هذا واقول ويمكن
الجواب عنها بوجوه آخر الاول انها منقوضة بالحركة الحادثة فان بدايتها ان كانت
موجودة فلا يخلو اما ان يكون التي هي بدايتها موجودة معها وهو ممتنع لامتناع المطابقة
بين بداية الحركة وبينها وان لم يكن موجودة كان احد المضافين بالفعل والآخر
بالقوة فيلزم ان لا يكون شيء من الحركات متناهيا هف الثاني ان المضاف قد يكون
بسيطا حقيقيا لا يكون معنى غير نفس الاضافة وقد يكون ذاته من مقولة اخرى
قد يعرضها الاضافة وهو المضاف المشهوري فنقول لكل من الزمان المتناهي و

الآن الذي هو طرفه حقيقة سوى كونه مضافا وهما باعتبار ذاتيهما لا يجب
ان يكونا معا في الوجود والاضافة انما تعرض لهما في العقل ولا استحالة في
وجودهما دفعة في العقل الثالث انا لا نم ان الآن له مفهوم محصل بل لا معنى
له الا قطع الزمان وهو سلبي فعلى تقدير تناهي الزمان لا يكون له فعلية الوجود حتى
يجامع وجوده مع عدم الزمان والاضافة انما يعرض له باعتبار تحققه في العقل
وقد قلنا انه لا محذور في اجتماعه مع الزمان دفعة في العقل واما ما تمسك به
رئيس الفلاسفة في كتبه كالشفاء والنجاة والتعليقات والمبدء والمعاد من
انه لو كان الزمان حادثا لكان فرض حركتين متفاوتين ثم تنتهيان مع بداية
الزمان اما ان يكون ممتنعا او ممكنا فان امتنع فذلك الامتناع ان كان عائدا الى
ذات المقدور لزم انتقال الشيء من الامتناع الى الامكان وان كان عائدا الى قدرة
الله تعالى لزم انتقاله من العجز الى القدرة وكلاهما محال فاذن هذا الفرض ممكن فلا
اما ان يمكن ان يبتدئ الحركتان العظمى والصغرى معا وتنتهيا معا او لا يمكن وعلى ان
تبتديا معا وتنتهيا معا فلا بد من ان تتخلف الصغرى عن الكبرى بشيء فما تخلفت به
عنها مقدار ذو تقدم وتاخر وهو الزمان فيكون قبل الزمان زمان وهكذا الى غير
النهاية فبامكان وجود الحركات المختلفة يستدل على وجود المدة ثم بعد ذلك يستدل
بوجود المدة على وجود الحركة والمتحرك فهو ليس مسلكا برهانيا بل مبناه على قانون
الجدل وانما يصح المخاطبة به مع بعض المتكلمين من المعتزلة حيث يضعون امتدادا
ثابتا بين الاول تعالى وبين خلق العالم وسموه اللاوجود كما يضعون فوق محدد الجهات
خلاء غير متناه فان للمبرهن ان يقول على تقدير تناهي الامتداد الزماني يكون فرض
وجود الحركة في اللازمان كفرض وجود الممتنع بالذات فان الانطباق على الزمان
ماخوذ في المفهوم من طبيعة الحركة والممتنع بالذات لا يتعلق به القدرة اذ المصحح
للمقدورية هو الامكان وليس قبل الزمان كمية موجودة او موهومة يتمكن
العقل من فرض وجود حركة او حركات فيها بل هذا وامثاله من مخترعات الوهم وجزافاته

كما

فما ان الوهم ان يتصور كرتين محيطتين بالعالم يماس السطح الباطن من كل
منهما السطح الاعلى من العالم بحيث يكون بين سطحي احديهما ذراعا وما
بين سطحي الاخرى ذراعين وهذا التوهم لا يوجب تقدير امتداد خلاء او ملاء
فوق المحدد فكذلك حكم فرض الحركتين المختلفتين قبل وجود الزمان لا يقتضي مدة
ثابتة او عدما مستمرا فكما ان فرض الكرتين على الوجه المذكور مح فكذا فرض الحركتين
محال والشيخ ايضا لم يستعمل هذه الحجة على انه نظر حكمي بل على انه مسلك
جدلي مسكت للخصم كما يظهر من كلامه حيث قال في الهيات النجاة ان المخالفين
يلزمهم ان يضعوا وقتا قبل وقت بلا نهاية وزمانا ممتدا في الماضي بلا نهاية
هو بيان جدلي اذا استقصي قاد الى البرهان الفن الثاني في الفلكيات وفيه
ثمانية فصول الفصل الاول في اثبات كون الفلك مستديرا اعلم ان الجهة
عبارة عن طرف الامتداد الواقع في ماخذ الاشارة والاشارة في الحقيقة تخييل الامتداد
انفسه لانه فعل المشير لكنه يطلق على سبيل المسامحة او بحسب الاصطلاح على الامتداد
الموهوم الذي اخذ من المشير الى المشار اليه والجهات المعتبرة ست لان الابعاد التي
تعتبر في الاجسام وهي المتقاطعة على الزوايا القائمة ثلثة ولكل منها طرفان فاطرافها
الستة هي الجهات الست التي يقع اليها الاشارة وهي قد يكون موجودة متمايزة بالفعل
كالمكعب وقد يكون بالقوة والفرض كالكرة ثم اختص منها طرفا الامتداد الطولي وتسميتها
الانسان باعتبار البعد الواصل بين رأسه وقدميه حين هو قائم وهو طوله قامته بالفوق
والتحت الفوق منهما ما يلي رأسه بالطبع والتحت ما يلي قدميه بالطبع واختص طرفا
الامتداد العرضي وتسميتها باعتبار عرض قامته باليمين والشمال اليمين ما يلي اقوى
جانبيه غالبا والشمال ما يقابله واختص طرفا الامتداد الباقي وتسميتها باعتبار ثخن
قامته بالقدام والخلف القدام ما يلي وجهه والخلف ما يقابله ثم يستعملها في ساير
الحيوانات بل في الاجسام وان لم يتمايز اطرافها كالفلك فانه تعالى شبه الفلك بحسب الحركة
الشرقية بانسان يكون احد قطبيه علوه والقطب الآخر سفله وجهة الشرق التي منها يظهر

قال مولانا المحشي: يعني التحقيق ان الجهات محدودة لانها منتهى الاشارة ولانه لو لم ينته جهة الفوق الا وهو فوق حقيقي لا فوق له لكان للفوق فوق وهكذا الى لا نهاية فلم يكن شي من هذه الفوقات فوقا حقيقيا وهو ظاهر ولا فيما لا نهاية فرض فيه ما تناهى انتهاء جهة الفوق لوجب بطلانه وهكذا في جميع الجهات فلا بد من كل جهة الى نهاية تنتهي اليها السلوك والاشارة والا فلا سلوك ولا اشارة بهذا طلق فلا بد للجهة السفلى من نهاية هي اسفل السافلين والجهة العليا من نهاية هي اعلى عليين

تلك الحركة يمينه لشبيها بجانب من الانسان يكون فيه قوة حركته وجهة الغرب شماله ووسط السماء قدامه وما يقابله خلفه اذا علمت هذا فنقول اثنتان من هذه الجوانب الست وهما الفوق والتحت حقيقيتان لان الفوقية والتحتية ثابتتان بالطبع بتوجه بعض الاجسام في حركته الطبيعية الى احدهما والبعض الاخر منها المباين له بالماهية الى الاخرى ولهذا لا يتبدل احدهما بالاخرى اذ ليس تعينهما باعتبار اضافتهما الى شيء خارج عنهما فليس فوقية الفوق باعتبار وقوعه فيما يلي رأس الانسان ولا تحتية التحت باعتبار وقوعه فيما يلي قدميه بل الوضع الطبيعي للانسان هو ان يكون كذلك فاذا انقلب هذا الوضع بالانتكاس لم يبق الانسان على الوضع الطبيعي لا ان ينقلب الفوق تحتا وبالعكس بخلاف الاربع الباقية فانها ليست حقيقية فان كون تلك الجهات ليست باعتبار نفس الحقيقة بل باعتبار اضافتها الى ما هو خارج عنها بل لا يوجد عند التحقيق جهة فوق او تحت اعتبرت معها اضافة الى شيء تارة فصارت بها جهة والى مقابل ذلك الشيء اخرى فصارت بها جهة اخرى مقابلة للجهة الاولى ولهذا يتبدل تلك الاضافات فان اليمين مثلا بالحقيقة جهة فوق وتحت اعتبر كونها واقعة فيما يلي اقوى جانبي الانسان وكذا اليسار انما هي احدهما معتبرة معها وقوعها فيما يلي اضعف الجانبين ولهذا ينقلب اليمين يسارا وبالعكس بانقلاب الاضافتين والى ما ذكرنا اشار بقوله بانه اي بيان كون الفلك مستديرا ان ههنا جهتين متقابلتين لا تتبدلان احدهما فوق والاخرى تحت فان قلت لما كانت جهتا الفوق والتحت على ما قررتم ما يلي رأس الانسان وقدمه بالطبع فالتبدل يجري فيهما كما يجري في الجهات الاربع الباقية وذلك لان الشخصين القائمين على طرفي قطر من الارض رأس كل منهما وقدمه على النحو الطبيعي فيكون الجانب الذي يلي رأس كل منهما يلي قدم الاخر بالطبع فيكون فوق كل منهما تحتا بالقياس الى الاخر وكذلك العكس فكيف قلتم انهما لا تتبدلان قلت ليس ما يلي رأس كل منهما بالطبع هو ما يلي قدم الاخر بالطبع فان النسبة التي لرأس كل من الشخصين مع الجهة المحاذية له نسبة طبيعية ليست هي كنسبة قدم الشخص الاخر معها والا لكانت

لزم

نسبة قدم الشخص الاخر لو فرضنا موضع رأس الشخص الاول نسبة طبيعية وليست كذلك فلا يكون نسبة رأس شخص الى ما يحاذي رأسه من السماء كنسبة قدم الشخص الاخر اليه وكل واحد منهما اي من الفوق والتحت موجود ذو وضع غير منقسم في امتداد ماخذ الحركة اي الامتداد الذي تاخذ وتقع فيه الحركات المستقيمة ومتى كان كل واحد منهما كذلك اي موجود ذو وضع غير منقسم في ذلك الامتداد كان العالم جسما مستديرا وانما قلنا ان الجهة موجودة ذو وضع لانها لو لم يكن كذلك اي لو لم يكن ذات وضع لما امكنت الاشارة اليها لامتناع الاشارة الى الامور المجردة عن الوضع ولو لم يكن موجودة لما امكن اتجاه المتحرك اليها ففي كلامه لف ونشر غير مرتب فاندفع ما اورده الشارح المبتكر من انه يجوز الاشارة الى النقطة المتوهمة في وسط الخط والى الخط المتوهم في وسط السطح والى السطح المتوهم في وسط الجسم مع عدم وجودها لتركب المقادير من الغير المنقسمات فلا يلزم كون المشار اليه موجودا في الخارج بل يكفي احد الامرين اما وجوده فيه او وجود المحل الذي يتوهم المشار اليه ولا يخفى عليك ان كون الغاية في الحركة الاينية لينا لا ينافي توجه المتحرك الى الجهة فعلى هذا لا يرد المنع على المقدمة الاستثنائية المطوية في الكلام اعني قولنا لكن اتجاه المتحرك الى الجهة يمكن بل واقع فان الاجسام العنصرية يتحرك بعضها الى جهة الفوق وبعضها الى جهة التحت وان لم يكن نفس الجهة علة غائية لحركتها بل الوصول اليها او القرب عنها واعلم ايضا ان توجه المتحرك اما ان يكون الى موجود بالفعل او الى امر سيوجد بالحركة وان الجهة لا تحصل نفسها بالحركة فيجب ان يكون موجودا بالفعل اما قبل الحركة او معها وانما قلنا انها غير منقسمة في امتداد ماخذ الحركة لانها لو انقسمت لا اقل من ان يكون له جزآن واذا صارت المسافة مقطوعة ووصل المتحرك الى اقرب الجزئين فاما ان يسكن او يستمر على حركته فان سكن لزم ان يكون المقصد هو الجزء الاقرب ولا يكون للابعد دخل اصلا اذ لا يراد بالمقصد الا ما ينتهي اليه الحركة بوصول المتحرك اليه وان لم يسكن بل تحرك فاما ان يتحرك عن المقصد او الى المقصد فان

[illegible]

تحرك عن المقصد لم يكن ابعد الجزئين من الجهة وان تحرك الى المقصد لم يكن اقرب الجزئين من الجهة فثبت ان الجهة موجودة ذات وضع غير منقسمة في ماخذ الحركة واذا ثبت هذا وتم حقية المقدم فنقول في بيان الملازمة ان كل واحدة منهما اما جسم او جسماني لكنها ليست بجسم لعدم قبولها الانقسام في امتداد ماخذ الحركة ووجوب كون الجسم قابلا للانقسام في ساير الامتدادات فهي اذن موجودة جسمانية غير جوهرية لابطال ما سوى الجسم من ذوات الاوضاع الجوهرية فوضعها لا يكون بالذات بل لامر آخر يحددها ويعين وضعها فنقول تحدد الجهات ليس في خلاء لامتناع تحققه ولا في داخل جسم ملأ متشابه اي جسم متشابه من حيث انه متشابه سواء لم يوجد فيه اختلاف اصلا كالجسم الذي لا يكون متناهيا او وجد فيه اختلاف ولكن لا يكون تحديد الجهتين من حيثية اختلافه والاحتمال الاول وان كان محالا في نفسه لكن اثبات تحدد الجهات لا يتوقف على استحالته والا لما كانت الجهات مختلفة بالطبع ضرورة تشابه الحدود المفروضة في الملأ المتشابه وعدم تحقق الامور المتخالفة بالذات فيه فلا يكون احدهما مطلوبة لبعض الاجسام كالنار والهواء بالطبع والاخرى متروكة لذلك البعض ومطلوبة لبعض آخر كالارض والماء بالطبع لا يقال عدم اختلافهما انما يلزم ان لو كان في ملأ واحد متشابه فلم لا يجوز ان يكون تحددهما بنحو ملاءين متخالفين لانا نقول هذا ايضا يستلزم عدم تخالف الجهتين لان كل واحدة منهما على هذا التقدير يجب ان يتعين في ملأ واحد لكن الحدود في الملأ الواحد فرضية صرفة وتعين بعضها ان يكون لان يكون جهة منهما دون غيرهما مع تشابهها في كونها فرضية ترجيح بلا مرجح فيبقى الجهتان غير متعينين لكنهما متعينتان هف وكذا الحال فيما اذا فرض تحددهما بنحو ملأ واحد غير متشابه كما يظهر بالتامل فاذا تحدد الجهات حيث كانت حقيقة جسمانية غير متحيزة في خلاء ولا في ملأ متشابه انما يكون في اطراف ونهايات خارجة عن الملأ المتشابه سواء كانت اطراف ونهايات له او لغيره كجهة التحت

فانها

فانها يتحدد بمركز الفلك وهو نهاية الخط المار من المحيط الى المركز وخارجة عن الملأ المتشابه الذي هو الفلك والتعدد المستفاد من لفظ الجمع محمول على التسامح وتقييد الملأ بالمتشابه بحسب ما هو الواقع بلا توقف بيان المطلوب على ما ذكره ههنا ومتى كان كذلك اي يكون الجهات متحددة ومتعينة باطراف ونهايات خارجة عن الملأ المتشابه كان تحددها بجسم كري لان تحددها اما ان يكون بجسم واحد او باجسام متعددة فان كان بجسم واحد وجب ان يكون كريا لان الجسم الذي ليس بكري لا يتحدد به جهة السفل لان جهة السفل غاية البعد عن جهة الفوق لانهما متقابلتان بالطبع فان الاجسام الطالبة لاحدهما بالطبع هاربة عن الاخرى بالطبع وايضا احدهما ما يلي رأس الانسان بالطبع والاخرى ما يلي قدمه بالطبع فهما طرفان متقابلان لامتداد واحد ويلزم من ذلك ان احدهما اذا كان في غاية القرب من جسم يكون الاخرى في غاية البعد عنه بالضرورة والا لتبدلت جهة السفل بالنسبة الى ما هو ابعد منه عن كونها سفلا وصارت فوقا بالنسبة اليه ولا يتحدد به اي بالجسم الغير الكري غاية البعد اما اذا كان البعد خارجا فظاهر انه لا يتحدد بالكري ولا بغير الكري اذ كل بعد يفرض انه ابعد الابعاد من جسم يمكن فرض بعد ابعد منه وليس له من مراتب البعد ترجح بان يكون ذلك الجسم محددا له دون غيرها واما اذا كان البعد داخلا فلان في غير الكري لا يوجد حد يكون غاية البعد الداخلي عن محيطه فان كل نقطة تفرض في المضلعات اذا كان لها غاية البعد عن حد يكون لها غاية القرب من حد آخر فان الحدود في الجسم المضلع كالمكعب موجودة بالفعل وكل نقطة تفرض فيه مايلة الى من النقطة الوسطية الى واحد من السطوح يكون ابعد من الوسطية بالنسبة الى السطح المقابل له فالنقطة الوسطية لا يكون غاية البعد بالنسبة الى سطح ما فلا توجد في المضلع نقطة هي غاية البعد فعلى هذا لا يرد ما قيل انه ان اريد بغاية البعد الداخلي غاية البعد عن مجموع نهايات الجسم من حيث هو مجموع فلا نم انه لا يتحقق في غير الكري لجواز ان نفرض في المكعب نقطة يكون غاية البعد من مجموع نهاياته من حيث المجموع

طبيعية ومنها انها بهيئة يؤدي ذكرها الى التطويل واما ما نقل عن المعلم الاول
وتمسك صاحب المباحث على كروية المحدد بانه لو كان مضلعا لزم الخلاء عند خروج الزوايا
عن احيازها وكذا لو كان بيضيا او عدسيا يحتاج الى فراغ وموضع خال وان الكرة لا
يحتاج الى ذلك فهو من الاقناعيات وليس ببرهان فان البيضي لما كان متولدا من
دوران القطع الناقص على قطره الاطول والعدسي متولدا من دوران انه على قطره الاقصر
فاذا لم يكن الحركة الا على القطر المتولد ذلك الشكل من الادارة عليه لم يلزم الا ما لزم
من حركة الكرة من عدم الاحتياج الى فراغ ومكان ونقل الشيخ الرئيس اعتذارا لكل من
مفسري كلام ذلك الفيلسوف منها ما قال ثامسطيوس في تفسيره لكتاب السماء
والعالم انه ينبغي ان يحمل كلامه على احسن الوجوه من ان الحركة الدورية في الكرة
لا يقع منها بوجه من الوجوه خلاء وقد يمكن ذلك في الشكل البيضي اذا تحرك على قطره الاقصر
والعدسي اذا تحرك على قطره الاطول وانت تعلم ان كلامه بهذا الاعتذار لا يخرج عن
الشبه اذ يجوز ان يكون حركة الفلك اذا كان بيضيا على غير قطره الاطول ممتنعا وكذا
اذا كان عدسيا على غير قطره الاقصر فلا يلزم الخلاء الا على فرض امر مستحيل فلا انتفاء
فيه ومن الاقناعيات ايضا قول الفلاسفة ان الشكل الكري افضل الاشكال فهو
اليق بالجرم السماوي اما ان شكل الكرة افضل الاشكال فلانه اقدمها بالطبع وانها
بالذات واوسطها المابحويه واحكمها في القوام واصونها عن الافات اما الاول فلان
المتشكل به انما يتصف بالوحدة الطبيعية والمتشكل بسائر الاشكال انما يتصف بكثرة
عارضة غير طبيعية اعني الاضلاع والزوايا ولا شك ان الوحدة في كل شيء قبل الكثرة
وان ما بالطبع اقدم مما بالقسر وايضا اثبات جميع الاشكال المضلعة يتوقف على
اثبات الشكل الكري واثباته لا يتوقف على اثبات شيء كما يظهر بمراجعة كتب الهندسة
فيكون اقدمها بحسب الوجود العيني والعلمي جميعا واما الثاني فلانه ذو مبدء محدد
وهو المركز وذو غاية محدودة هي المحيط وذو واسطة محدودة هي البعد بينهما
متى زيد او نقص منه لم يكن كريا وليست الحال في الاشكال الاخر هكذا واما الثالث

فلانه ذو مبدء محدود وهو المركز وذو غاية محدودة هي المحيط وذو واسطة
محدودة هي البعد بينهما ومتى زيد او نقص منه لم يكن كريا وليست الحال في
الاشكال الاخر هكذا واما الثالث فلانه يشتمل على شكل يكون قطره مساويا القطر
ولن يشتمل عليه شيء مما هو مساو له في المقدار ويدل على كروية الفلك من هذا
السبيل قوله تعالى وانا له لموسعون واما الرابع فلان القانون الهندسي دال
على ان الاشكال التي هي ذوات الاضلاع الكثيرة تنحل الى ما هو ابسط منها اعني المثلثات
ثم المثلثات تنحل بحسب تجزيتها الى مثلثات اخرى وليس هذا الصنع متأتيا في الشكل
الكري واما الخامس فلان الجسم ذا الزاوية معرض للافات بسبب عروضها للزاوية
وخلو اطرافها عما يقويها على مقاومة المصادم بخلاف الكري لتساوي جوانبها و
عدم رجحان بعضها الى الجرم الفلكي على بعض في عروض الافة وتدل على كروية
الفلك من هذا السبيل قوله تعالى فارجع البصر هل ترى من فطور واما ان افضل
الاشكال اليق بالجرم الفلكي فلان الجرم الفلكي هو اكمل الاجسام فيجب ان يكون مختصا
بهذا الشكل الذي هو اشرف الاشكال فهذه حجة اقناعية على كروية الفلك
ذكرها الشيخ الحكيم ابي الحسن العامري في كتاب الابحاث عن الاحداث والامام
الرازي في المباحث المشرقية فصل في ان الفلك بسيط اي لم يتركب من اجسام
مختلفة الطبايع بحسب الحقيقة اي بحيث يكون لبعض منها طبيعة ولبعض اخر
طبيعة اخرى فان بعضا من الافلاك وان اتصلت بجزء منه صورة كوكبية او
تدويرية او خارجية لكن ليس للباقي صورة مخالفة لتلك الصورة كما في المركبات
العنصرية وقد يطلق الاجسام على معنيين اخرين احدهما ان لا يتركب من اجسام
مختلفة الطبايع بحسب الحس فيشمل الافلاك والعناصر والاخلاط الاربعة و
الاعضاء البسيطة الحيوانية والمركبات المعدنية وبعض النباتات والاخر ان
يكون كل جزء مقداري منه مساويا له في الاسم والحد فيخرج منه الافلاك وبعض من
الاعضاء البسيطة فان الاسم قد يكون موضوعا للطبيعة بشرط اتصافها بصفة

مخصوصة لا توجد في الجزء وحدت باعتبار ذلك الاسم كالشريان مثلا فانه
لما اشترط التجويف وطولانية الشكل والحركة والسكون في وضع ذلك الاسم وكذا
في حده لم يصدقا على جزءه لان جزئه غير مشارك له في تلك الصفة وان شاركه
في اصل الطبيعة فقط وفي اسم وضع لها وكذا الفلك فان اسمه موضوع للطبيعة
الفلكية بشرط اتصافها بالاستدارة فلا يصدق على هذا الاسم على جزئه لانتفاء
هذا الشرط عنه هكذا قيل واقول لو كان اسم الفلك موضوعا لطبيعته مع قطع النظر
عن الشرط المذكور لما صدق ايضا على جزئه لان جزء الفلك ليس فلكا بحسب الحقيقة
كما مر منا بيانه في مبحث الشكل وقد حلل بعضهم المعنى الاخير الى معنيين بتقسيم الجزء
الى ما هو بحسب الحقيقة والى ما هو بحسب الحس فقال فلا يندرج الافلاك والاعضاء
البسيطة في المعنى الثاني دون المعنى الاول اذ فيها اجزاء مقدارية هي العناصر لا
تشاركها في اسمائها وحدودها اقول التحقيق ان الجزء المقداري مطلقا يكون
مساويا للكل في الاسم والحد كما مر جوابه ولا يكون لحقيقة الفلك جزء مقداري على ما
حققنا بل الجسمية كسائر الاجسام فلا يكون الفلك مندرجا في شيء من هذين
المعنيين المنحل اليهما المعنى الاخير والاجزاء المقدارية لحقيقة بعض المركبات
العنصرية كالياقوت والاعضاء البسيطة ليست هي العناصر بل العناصر اجزاء الجسمية
تلك المركبات من حيث انها جسمية واما اجزاؤها من حيث انها نوع مخصوص فلا يكون
الا ما يؤخذ معها الصورة النوعية التركيبية فيندرج تلك المركبات تحت كل
من هذين المعنيين الا ما يكون الاسم والحد للطبيعة مأخوذة مع صفة لا توجد
في الجزء كالشريان كما مر فلا فائدة في تحليل المعنى الاخير الى معنيين لانه لا يقبل الحركة
المستقيمة اي الاينية ومتى كان الفلك كذلك كان بسيطا اما بيان انه لا
يقبل الحركة المستقيمة فلان كل ما يقبل الحركة المستقيمة اذا فرض فيه هذه
الحركة فانه متجه الى جهة وتارك اخرى وكل ما هذا شانه اي التوجه الى جهة والترك
عن اخرى على سبيل الامكان وان لم يتحقق بالفعل فالجهات متحددة قبله من

حيث هو كذلك لان امكان طلب الجهة وتركها انما يكون بعد تحددها وكل ما تحدد
الجهة قبله لا يحدد الجهة وينعكس بعكس النقيض الى قولنا كل ما تحدد الجهات
فهو لا يقبل الحركة المستقيمة ينتج ان الفلك لا يقبل الحركة المستقيمة والى هذا
اشار بقوله والفلك ليس كذلك بل تحدد به الجهات فلا يكون قابلا للحركة
المستقيمة واعترض عليه بان تحدد الجهات قبل الاجسام التي هي ذوات الجهات
والحركات المستقيمة بالجسم المحدد يوجب كون ذلك الجسم متقدما عليها لان محدد
الجهة لما كان سببا لها يكون متقدما عليها وهي لا بد من ان يوجد متأخرة عن
تلك الاجسام فهي اما ان يكون متقدمة عليها او معها وعلى التقديرين يلزم
تقدم المحدد على تلك الاجسام لان المتقدم على المتقدم والمتقدم على المع متقدم
كما مر في بحث التلازم بين المادة والصورة فذلك التقدم اما بالعلية واما بالطبع
وكلاهما محال لان اما الاول فلاستحالة كون الجسم علة فاعلية كما بين في موضعه و
اما الثاني فلان المحدد كما سبق محيط بسائر الاجسام وتقدم المحيط على المحاط
يوجب امكان الخلاء كما سيجيء في اثبات تكثر العقول وهو ممتنع وجوابه ان تقدم
محدد الجهات على ذوات الجهات والحركات المستقيمة ليس من حيث انها اجسام
بل من حيث انها ذوات جهات فيجوز ان يكون بالعلية بان يكون علة لها من حيث
اتصافها بهذه الصفة اللازمة لها ويجوز ان يكون بالطبع فان رفع المحدد من
حيث انه محدد يوجب رفع ذوات الجهة من حيث انها ذوات الجهة ورفع ذوات
الجهة لا يوجب رفع المحدد من حيث انه محدد ولا نعني بالتقدم الطبيعي الا كون المتقدم
بحيث يوجب رفعه رفع المتاخر من غير عكس ومتى كان الفلك كذلك وجب ان
يكون كذلك بسيطا اذ لو كان مركبا فاما ان يكون كل واحد من اجزائه البسيطة
على شكل طبيعي او قسري او البعض على شكل طبيعي والبعض الاخر على شكل قسري
لا سبيل الى الاول والا لكان كل واحد منها كريا لان الشكل الطبيعي للبسيط هو
شكل الكرة لان الفاعل الواحد الذي هو الطبيعة في القابل الواحد الذي هو

الجسم لا ينفعل الا انفعالا واحدا متشابها وكل شكل غير الكرة وان كان مما لا زاوية له كالاشكال المفرطحة والحلقي ففيه اختلاف ابعاد عن المركز واختلاف امتداد في الطول والعرض والطبيعة البسيطة لا تفعل من نوع واحد الا انفعالا واحدا لكن استشكل الامر في الكرة المجوفة الصادرة عن الطبايع البسيطة الفلكية او العنصرية اذ يوجد فيها اختلاف سطحين اقول يمكن دفعه بان حقيقة كل من كليات الافلاك والعناصر تقتضي لذاتها ان يكون له مكان خاص ووضع خاص وهيولي كل منها لا تقبل الا مقدارا معينا فالطبيعة اقتضت اولا في مادة كل منها مقدارا معينا في موضع معين فاقتضت بعد ذلك شكلا ويكون ذلك الشكل ابسط الاشكال المتصورة في حق ذلك الجسم فحصل التجويف لا بمقتضى الطبيعة بالذات بل بالعرض ثم ان بعض اعاظم الفضلاء قد اراد التفصي عن حصول الكرة المجوفة عن الطبيعة البسيطة فافاد قاعدة يتصور بها افراز كرات العالم بعضها عن بعض بوجه لا يلزم حصول كرة مجوفة بالذات عن طبيعة واحدة وقال ان العالم الجسماني كان اولا كرة مصمتة متشابهة فحصل في قطر منه وهو من اقصى التاسع الى المركز هيئة مفصلة بها انفصلت وافرزت كرة مصمتة متشابهة وبقيت فوقها كرة مجوفة هي الفلك التاسع ثم عرضت من اقصى السابع الى المركز هيئة اخرى مفصلة فانفصلت وافرزت كرة اخرى مصمتة ايضا فبقيت كرة مجوفة هي الثامن وهكذا حصل هيئة في كل باق الى ان انتهى الى كرة الارض وليس بين هذه الهيئات المفصلة المتضاعفة الواردة بعضها على بعض بصورة منوعة وتتعلق بكل باق من الافراز والتفصيل نفس مجردة او صورة منوعة ولما كان بين تلك الهيئات وبين تعلقات النفوس والصور بالبواقي من المفرزات معية ذاتية لم يلزم خلو جسم في مرتبة عن نفس وصورة يكون مبدء ميل ومنتهى مستدير او اينى مستقيم وبهذه الصورة يتصور افراز الكواكب والتداوير والخوارج لتبقى كرات غير مصمتة او غير متشابهة انتهت الفاظه اقول والعجب ممن ارتاض

نفس

نفسه بالرياضات الفلسفية وافنى عمره في تحصيل المعارف الحكمية ثم اتى بما لا يمكن تصحيحه بالكلام القياسي ولا هو بسديد في نفسه بوجوه من الخطاء والخلل الاول انه يلزم على تصويره كون الوجود اولا متعلقا بجسم واحد ليس له في النفوس والصور الطبيعية غير الصورة الامتدادية وانما اكتسب ساير النفوس والصور بعد الافراز بواسطة تلك الهيئات المفصلة وقد علمت بطلان هذا القول بما سبق في مباحث التلازم بين المادة والصورة من ان الجسم لا يتشكل له وجود بمجرد الصورة الامتدادية ما لم يقترن بصورة اخرى طبيعية ولا المادة يتقوم بمجرد الابعاد بل الابعاد تابعة في وجودها بوجود صورة اخرى لسبق الابعاد الهيولوية كما يظهر بتامل حال التخلخل بالحرارة والتكاثف بالبرودة من تبدل الابعاد وبقاء الصورة النوعية الثاني ان تعلق كل هيئة مفصلة ببعض معين من ذلك الجسم المخلوق اولا دون بعض اخر منه مع كونه واحدا اتصالا غير متمايز الاجزاء ترجيح بلا مرجح الثالث انه يلزم ان يكون لجميع العالم الجسماني هيولى واحدة وهو خلاف ما هو المقرر المشهور عند الجمهور من ان هيولى كل فلك مخالفة لهيولى فلك اخر ولهيولى العناصر الرابع انه يلزم ان يكون نفس كل كرة عالية ادون واخس من نفس كل كرة سافلة لكون الهيئات الكمالية الفائضة على السافلة اكثر مما على العالية وظاهر ان الجرم الاكمل يفيض عليه النفس الاشرف فعلى قاعدته جرم الارض يلزم ان يكون اكمل من جرم الفلك الاقصى فيلزم ان يكون لها نفس ونفسها اشرف من نفس الفلك الاقصى وان يكون الارض دائمة الحركة الوضعية عشقا وشوقا الى المبدء الواهب وهو مستبعد جدا الخامس انه كما تقرر وتبرهن عليه في الفلسفة ان لكل كرة من الكرات الفلكية عقلا مفارقا تتشبه به نفس تلك الكرة في تحريكاتها وتتشوق اليه وان تلك العقول مبادي فاعلية لذوات متعينة تلك الافلاك ومفيض اجرامها انما يكون تلك العقول الفعالة المتقدمة عليها لا الهيئات الطارية عليها العارضة لها المتاخرة عنها السادس انه على ما صوره يلزم ان لا يكون شيء من الاجرام التي هي فوق الارض كرة مستقلة بل يكون حالها كحال التمام

الفلكية لكن لا يبالي هذا التحرير بالتصريح به كما فعله السابع ان ما ذكره ينافي قولهم كل جسم فله شكل طبيعي اي صادر عن طبيعته لان ما سوى الارض والكواكب من الاجرام الفلكية والعنصرية يلزم ان لا يكون لها عنده على ما صوره شكل طبيعي صادر عن طبايعها الثامن ان قوله ولما كان بين تلك الهيئات وبين تعلقات النفوس والصور بالبواقي من المفرزات معية ذاتية لم يلزم خلو جسم في مرتبة عن نفس او صورة مشتمل على التناقض لانه لو لم يكن تعلق تلك النفوس او الصور بالبواقي متوقفا على الفصل والافراز يلزم صدور الكرة المصمتة عن كل منها عنده على ما هو مقتضى الطبيعة الواحدة فينهدم بناء ما هو بصدده من البيان الى غير ذلك مما يخالف اقوال الحكماء وينافي ما هو الحق في الواقع ولو كان كل واحدة منها كرة للزم تحقق الخلاء في فرج تلك الاجزاء ولاستحال ان يحصل من مجموعها سطح واحد كري متصل الاجزاء اذ يلزم ح ان يكون الفلك مجموع كرات متلاقية بينها فرج متخلخلة على حسب تلاقي تلك الكرات فلا يلزم من تلاقيها سطح واحد كري متصل الاجزاء اذ يلزم ح ان يكون الفلك مجموع كرات متلاقية بينها لكن وجود مثل هذا السطح ضروري ليتحدد به جهة الفوق هف ولا سبيل الى الثاني والثالث لانه لو لم يكن كل واحد منها كرة بل يكون جميعها او بعضها غير كرة يكون طالبا للشكل الطبيعي عند زوال القاسر فان القاسر لا يكون دائما كما بين في مظانه فيكون قابلا للحركة المستقيمة فان تبدل الاشكال لا يتاتى الا بالحركة الاينية ومع ذلك بجواز كونه دفعيا مكابرة هف لانها متقدمة على المحدد تقدم الجزء على الكل فلها مدخلية في تحدد الجهات فلو كانت قابلة للحركة الاينية وان كانت تلك الحركة على دايرة مركزها مركز العالم لكانت الجهة متحددة لا بها هذا خلف بيان ذلك ان الفلك لو كان مركبا من اجزاء موجودة متمايزة بعضها عن بعض لكان سطحه ايضا منقسما في الخارج الى سطوح فيكون جهة الفوق متعددة فيكون كل واحدة منها قائمة ومتحددة بجزء واحد من الفلك فاذا تحرك ذلك الجزء حركة اينية على اي نحو كان يلزم خلاف ما هو المفروض واعلم ان امكان الحركة

الاينية

الاينية في جسم يتوقف على وجود الجهة وتعددها بجسم اخر فعلى تقدير عدم الجهة وعدم تحددها لكانت الحركة الاينية ممتنعة فاندفع ما في شرح الفاضل من كون اللازم هو تقدم الجهات على حركتها لا عليها وكذا ما في الحواشي الفخرية عليه من ان اللازم على هذا الفرض امكان الحركة المستقيمة لا القبول المقارن للفعلية والمستحيل هو فعلية الحركة المستقيمة لا امكانها فقط وقد علم مما ذكرنا سابقا من ان مذهبهم ان القاسر لا يكون دائما فسادها ايضا من ان اللازم ح ان يكون ساعيا للشكل القسري طالبا للطبيعي لو خلي وطبعه ويجوز ان يكون الفعلية مستحيلة في نفس الامر وان كانت ممكنة بالذات واعلم ان الفلاسفة في اثبات كروية الفلك طريقين الاول من جهة كونه محددا للجهات وقد مر بيانه والثاني من جهة كونه حافظا للزمان وبيانه ان حركته لما كانت دائمة فلو كان مركبا من اجسام متخالفة الطبايع لكانت اجزاؤه متداعية بطبايعها الى الانفكاك والميل الى احيازها الطبيعية وطبيعة المركب وان قسرت الاجزاء لكن لا يزال يتغير قوة طبيعة الكل ويتغير يضعف بسبب قوى طبايع الاجزاء بالتدريج الى ان يزول بالكلية فيغلب عليها قوة طبايع الاجزاء ويتحلل فينقطع الحركة ويزول الزمان هذا وهذا الحكم وامثاله المذكورة في الفصول الاتية من احكام محدد الجهات والزمان لكنهم يعممونها في ساير الافلاك بنوع من الحدس فصل في ان الفلك قابل للحركة المستديرة هذا الفصل يشتمل على اثبات امور ثلثة احدها ان الفلك قابل للحركة المستديرة وثانيها انه ذو مبدء ميل مستدير يتحرك به على الاستدارة وثالثها انه ليس في طبعه ميل مستقيم اما الاول فالبرهان عليه قوله لان كل جزء من اجزائه المفروضة فله وضع معين ومحاذاة معينة بالقياس الى ما في جوفه وحصول هذا النوع له ليس من مقتضى طبيعته اذ لا يختص بما اي بطبيعة يقتضي حصول وضع معين ومحاذاة معينة لذلك الجزء بالقياس الى غيره لتساوي جميع الاجزاء المفروضة الفلكية في الطبيعة اذ لو لم يشترك الاجزاء في الطبيعة بل كانت لكل منها طبيعة خاصة تقتضي وضعا معينا ومحاذاة معينة لزم ان يكون الفلك ذا اجزاء مختلفة الطبايع فلا يكون

بسيطا وقد ثبت كونه بسيطا هف واما اشتمال بعض الافلاك على الكواكب و
التداوير والخوارج فلا يوجب نقضا لما علمنا انها امور حاصلة من الفواعل
لا لاجل تفاوت في اجزاء القوابل وقد علمنا ايضا ان مقتضياتها ليست مخالفة
لمقتضيات بواقي الاجزاء فلا وجه لتخصيص هذا الحكم لاجل ذلك بالمحدد وعدم
جريانه في غيره من الثمانية كما في الحواشي الفخرية واذ قد ثبت ان الاوضاع الحاصلة
لاجزاء الفلك ليست من مقتضيات طبيعتها المشتركة فكل جزء يمكن نظرا الى
طبيعته ان يزول عن وضعه ويصل الى وضع جزء آخر ولا يمكن ذلك الا بالحركة على و
لم يخرج الاجزاء عن كونها متصلا واحدا لئلا يلزم الخرق على الفلك ولعدم جواز
عليه كما في العناصر تعينت المستديرة فثبت كون الفلك قابلا للحركة المستديرة واورد
عليه بان الفلك لو كان قابلا للحركة المستديرة لكانت حركته الى جانب معين لامتناع
الحركة الى جميع الجوانب وحركة الفلك الى جانب معين مع تساوي نسبته الى ساير الجوانب
لبساطته يوجب ترجيحا من غير مرجح هذا محال واجيب عنه بان التخصيص المذكور اما لان
مادة كل فلك من تلك الافلاك لا تقبل الا الحركة المخصوصة الى الجهة المعينة او لان
العناية بالسافلات لا تحصل الا بهذا النحو من الحركة او لان تشبه كل فلك بمبدئه المفارق
الذي هو معشوقه لا يحصل الا بتلك الحركة وفي الحواشي الفخرية لنا ان نورد مثل هذا
المنع في اصل الدليل بان نقول يجوز ان يكون حصول وضع معين للاجزاء لا لازما لنفس
الطبيعة بل لامر آخر وان لم نعلمه بخصوصه اقول هذا المنع لا يقدح في صحة الدليل بل
يقرره لان حصول الوضع المعين اذا لم يكن لنفس الطبيعة لكانت نسبة الطبيعة
الى ساير الاوضاع نسبة واحدة فكان الفلك في ذاته قابلا لساير الاوضاع
ونحن لا ندعي ههنا غير هذا وفي شرح القاضي قد انضم الى الايراد المذكور ايراد آخر وهو
قوله وايضا اذا تحرك البسيط على الاستدارة فلا بد هناك من قطبين معينين
ساكنين ومن دواير مخصوصة متفاوتة جدا في الصغر والكبر يرسمها النقط المفروضة
فيما بينهما بحركات مختلفة اختلافا عظيما بالسرعة والبطؤ مع استواء جميع

النقط المفروضة في ذلك البسيط وصلاحيتها للقطبية والسكون ورسم الدائرة الصغيرة
والكبيرة بالحركة البطيئة والسريعة وانه ترجيح بلا مرجح اقول تعيين هذه الامور
من توابع تعيين الحركة فلا ترجيح من غير مرجح ولعله بصدد توضيح الايراد المذكور
اولا لا بصدد ذكر ايراد آخر على الدليل وان كان الظ من كلامه هو الاخير والقايل
ان يقول ان الحالة التي تقتضي كون جزء من الفلك قريبا من محدبه وجزء منه قريبا
من مقعره بحيث يمنع تبدل احدهما بالآخر مع تشابه الجميع في الطبيعة فليكن مقتضية لكون
كل من الاجزاء على وضع مخصوص ومحاذاة مخصوصة مع كونها متحدة الحقيقة
لكن يجاب بان الفلك لما كان متصلا واحدا وكانت اجزاؤه فرضية فلو تبدل الجزء
الفوقاني الى الجزء التحتاني لزم الخرق والحركة المستقيمة وهذا ممتنع بخلاف تبدل الاوضاع
للاجزاء المفروضة بالنسبة الى ما في جوفها فانها لا توجب الحركة المستقيمة بل انما في
ذلك بالحركة الوضعية الغير الممتنعة على الفلك اقول وهذا الجواب ليس بشيء لان
جواز الحركة المستديرة على الفلك بمعنى امكانها في الواقع هو اول البحث والتجويز
العقلي الذي مرجعه مجرد الاحتمال العقلي لعدم قيام البرهان عنده على امتناعه
لا يوجب تساوي الطرفين في الواقع ولا ينافي تعيين احدهما فيه اذ الاول اعم من الثاني
والعام لا يوجب الخاص ولا ينافي نقيضه والاولى ان يقال كون بعض اجزاء الفلك
فوق بعض ... جسمية الفلك لذاتها بخلاف اوضاعها المعينة بالقياس الى ما عداها مما في جوفها فان الجسم لا يتصور في شيء الا بان يكون
لاجزائه بعضها الى بعض نسبة خاصة بها يتحقق اختلاف تلك الاجزاء بالفوقية
والتحتية واليمنة واليسرة فهي من ضروريات هوية الجسم ووجوده واما نسبتها
الى الامور الخارجية فهي ليست من الضروريات التي لا توجد الجسم بدونها فان لا
ليست معللة بالشيء بخلاف الثانية فانها يحتاج في ثبوتها الى علة فعلتها في الفلك
ان كانت الطبيعة الفلكية او امر لازم لها يلزم المحذور المذكور وان كانت امرا
مفارقا لها يلزم امكان التبدل المستلزم لقبول الحركة الوضعية لامتناع الحركة

الابية واما الثاني فاشار اليه بقوله ونقول ايضا يجب ان يكون فيه مبدء
ميل مستدير يتحرك به والميل حالة في الجسم مغايرة للحالة التي تقتضي الطبيعة
بواسطتها الحركة لو لم يعق عايق ويعلم مغايرته لها بوجوده بدونها في الحجر المرفوع باليد
والزق المنفوخ المسكن تحت الماء والآتي وان لم يكن الفلك ذا مبدء ميل مستدير
لما كان قابلا للحركة المستديرة لكن التالي كاذب فالمقدم مثله بيان الشرطية انه
لو لم يكن في طبعه مبدء ميل مستدير المناسب اما ترك الظرفية او الاقتصار
على الضمير او ترك لفظة مبدء او كون الطبع بمعنى الحقيقة والاخير اولى لما قبل
الميل من خارج فلا يكون فيه ميل اصلا اذ الميل اما ان يكون طبيعيا او قسريا فيمتنع
ان يتحرك على الاستدارة لان الميل كما ذكرنا آلة الطبيعة في احداث الحركة وحدوث
الشيء عن العلة التي لها آلة في احداثه بدون تلك الآلة محال واذا امتنع الحركة
المستديرة على الفلك لما كان قابلا لها فثبت الملازمة وبطلان التالي يعلم بما
سبق من البيان وفي هذا المقام وامثاله سؤال مشهور لم يدفعه احد تقريره ان الامكان
الذاتي للشيء لا ينافي امتناع وقوعه لاجل عدم علته بل لا امتناعها الذاتي كعدم المعلول
الاول فانه يمتنع وقوعه بواسطة كون علته وهو انتفاء الواجب تعالى مستحيلا الذات
فامكان الحركة المستديرة ايضا للفلك لا ينافي امتناع وقوعها لاجل عدم علتها التي
هي الميل المستدير اقول يمكن دفعه بان هذه المسئلة وامثالها مما يعلم عن شيء
بحكم من جهة قبوله الذاتي وامكانه الفطري نحو انحاء الوجود انما يطرد في الابداعيات
وما هو فوق الكون دون عالم الاتفاقات والاسباب العرضية التي قد يمنع القابل
عما يستحقه لذاته ويصده عما يستوجبه بحسب قابليته وذلك لان العلل للاشياء
التي هناك ذاتية والامكانات فيها كاشفة عن وجوبات ناشئة عن علل ايجابية
واما حكاية امكان العدم للمعلول الاول فالوجه في ذلك ان الامكان فيه مجرد اعتبار
عقلي لا ثبوت له في نفس الامر بل عند ملاحظة الماهية بنفسها مجردة عن غيرها وهي
بهذا الاعتبار لا موجودة ولا معدومة فلا يثبت لها شيء بحسبه وبالجملة للفلاسفة

قاعدة كلية ثابتة عندهم بحسب اصولهم الفلسفية هي ان كل كمال وخير وفضيلة
يمكن لشيء في عالم الابداع بحيث لا يؤدي الى شر وفساد في النظام فهو واجب الفيضان
من الواهب الجواد الخالي عن النقص والبخل والتغير فبهذه القاعدة تثبت هذه
المسئلة ونظايرها اذ لا شبهة في ان ذات الفلك وقبولها مطلق الحركة المستديرة
امور سابقة على الاكوان الاتفاقية والموانع العرضية وانما قلنا لو لم يكن في طبعه
مبدء ميل مستدير لما قبل الميل المستدير القسري من الخارج لانه لو قبل الميل القسري و
تحرك من خارج لتحرك بتلك القوة القسرية مسافة معينة في زمان معين لعدم جواز وقوع
الحركة في الآن ويكون ذلك اقصر من زمان حركة ذي ميل طبيعي معاوق للميل القسري لاختلاف
يتحقق فيهما تحرك بمثل تلك القوة القسرية في عين تلك المسافة والآتي وان لم يكن
زمان حركة الجسم الاول اقصر من زمان حركة الجسم الثاني مع ان الثاني ذو عايق طبيعي والاول
عديم العايق اصلا او وسع ما يوجد من ... فرضنا الكلام في الذي هو الحركة مع
العايق الذي هو الميل الطبيعي فهو لا معه هف وذلك الزمان الاقصر له نسبة مقدارية
لا محالة الى الزمان الاطول لان الزمان مقدار وكل مقدارين من نوع واحد لا بد ان يكون
بينهما نسبة مقدارية وليكن زمان عديم الميل عشر زمان ذي الميل مثلا فاذا فرضنا
ذا ميل آخر مثله اضعف من الميل الاول بحيث يكون نسبته الى الميل الاول مثل نسبة الزمان
الاقصر الذي لحركة عديم الميل الى الزمان الاطول الذي لحركة ذي الميل فيكون لا محالة
عشرا فيتحرك ذو الميل الثاني بتلك القوة القسرية او بمثلها في زمان عديم الميل بمثل
مسافته اي مسافة حركة عديم الميل لان الحركة تزداد سرعتها وينتقص اي يتقصر
ويطول بقدر انتقاص القوة الميلية المعاوقة وازديادها في الجسم المعين في المسافة
المعينة فكلما كان الميل المعاوق فيه اقل كان زمان الحركة اقصر وكلما كان الميل
اكثر كان زمان حركته اطول لانه لو انتقص شيء من القوة المعاوقة التي في الجسم
لا يزداد السرعة اللازمة لقصر الزمان او ازداد شيء منها ولا ينتقص السرعة
اللازمة لطول الزمان لم يكن القوة الميلية ما نعة من الحركة هف واما بطو

الحركة القسرية في الاجسام المتخلخلة كالقطن والاجسام الصغيرة الحجم كالذرات فانما هو لاجل قلة القبول والاحتمال فيها لا لاجل انتقاص القوة الميلية المعاوقة فلا يرد بها النقض على هذه القاعدة فظهر ان الجسم القابل الميل والذي لا ميل فيه متساويا في الزمان المستلزم لتساويهما في السرعة وهو مح واعلم انه لا بد لكل حركة من امور ثلثة زمان ومسافة وحد ما من حدود السرعة والبطؤ وكل حركتين متفقتين في امرين من هذه الامور فلا بد من اتفاقهما في الامر الثالث ايضا وكل متفقتين في واحد من هذه الامور فلو اختلفتا في احد الامرين الباقيين على نسبة فلا بد من اختلافهما في الامر الاخر منهما على تلك النسبة فان اتفقنا مثلا في حد من السرعة والبطؤ واختلفتا في الباقيين كان نسبة المسافة الى المسافة كنسبة الزمان الى الزمان على التساوي واذا اتفقنا في المسافة واختلفتا في الباقيين كان نسبة المسافة الى المسافة كنسبة الزمان الى الزمان على التساوي واذا اتفقنا في المسافة واختلفتا في الباقيين كانت نسبة السرعة الى البطؤ كنسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل واذا اتفقنا في الزمان واختلفتا في الباقيين كانت نسبة السرعة الى البطؤ كنسبة المسافة الطويلة الى القصيرة وعلى هذا فذو الميل الاول وعديم الميل من الاجسام الثلثة لما لم يمكن اتحاد حركتيهما في حد من السرعة والبطؤ ويمكن اتحادهما في احد الباقيين ففرض الاتحاد في تلك الاجسام اما باعتبار المسافة كما فعله المص والازم على هذا التقدير اتحاد الجسمين القليل الميل والعديم الميل في الزمان ايضا او باعتبار الزمان كما فعله غيره والازم ح اتحادهما في المسافة ايضا وعلى التقديرين فالخلف لازم وهو اتفاق الحركتين في امرين من الامور الثلثة المذكورة مع اختلافهما في واحد منها واما ما اورد في هذا المقام من عدم تسليم امكان ذي ميل يكون نسبة ميله الى ميل ذي الميل الاول كنسبة الزمانين او المسافتين لاحتمال انتهاء الضعف في الميل الى حد لا اضعف منه ثم على تقدير تحقق ميل يكون على النسبة المذكورة عدم تسليم كونه معاوقا للميل القسري لجواز توقف المعاوقة على قدر من القوة بحيث لا توجد بدونه فتمام الحكم بكون نسبة الزمانين مقدار تر و

نسبة المعاوقتين عددية فمندفع بان مراتب الشدة والضعف في القوى والكيفيات كمراتب الزيادة والنقصان في المقادير لا تقف في شيء من الجانبين الى حد لا يمكن لها التجاوز عنه بحسب الذات وكما ان الاجسام لا ينتهي في الانقسام الى ما لا يقبل القسمة ولا في الازدياد الى ما لا يحتمل الزيادة عليه الا لمانع خارج عن الطبيعة الجسمية فكذلك الميل في تنقصه وازدياده وانه وان بلغ غاية الضعف لم يؤثر في المعاوقة غاية ما في الباب ان معاوقته يكون خفيفة وان حالها يتعلق بالمقدار من حيث قبول الزيادة والنقصان بتبعية المقدار كحال المقدار في سائر الاحكام كقبول المساواة والمفاوتة والعادية والمعدودية والتشارك والتقسيم والفرق بينه وبين المقدار يكون تلك الاحكام في احدهما بالذات وفي الاخر بالعرض واعترض العلامة القوشجي بان الحركة اما ان يمكن ان يكون بدون المعاوقة في زمان او لا يمكن فان امكن نقول بعض من زمان الحركة في ذي المعاوق القوي بازاء نفس الحركة والباقي بازاء معاوقته فعلى هذا يزيد زمان الحركة ذي المعاوق الضعيف على زمان حركة عديم المعاوق بما يقتضيه نسبة المعاوقتين وان لم يمكن بطل الاستدلال لابتنائه على فرض امر يكون بعضها محالا فلعل منشأ الخلف ذلك الامر لا خلو الجسم من المعاوق اقول يمكن في الجواب اختيار الشق الاخير ولا يلزم منه بطلان الاستدلال وذلك لان حاصل البرهان ان وقوع الحركة من عديم المعاوق في زمان محال اذ لو امكن لم يلزم من فرض وقوعه مع الامور الممكنة الواقعية حركتا الجسمين الاخرين على النهج المذكور امر محال هو تساوي زمان حركة ذي المعاوق وحركة عديم المعاوق ولما لزم فيكون وقوعها في زمان محالا لكن كل حركة فهي انما يكون في زمان فوقوعها الا في زمان ايضا مح ومن هذا يلزم ان حركة عديم المعاوق مطلقا وهو المطلوب ويمكن اختيار الشق الاول فان الاعتراف بكون الحركة غير مقتضية لزمان ملى تقدير وقوع محال لا ينافي الجزم بكونها مقتضية له في نفس الامر فالجزم بما بذلك وح ينتظم ان يستدل هكذا ايضا لو وقعت حركة من الجسم العديم الميل لكانت في زمان لا محالة والا يلزم تخلف اللازم عن الملزوم ولو كانت فيه لزم تساوي عديم المعاوق

وذي المعاوق وانه مح فلم يكن في زمان وهو ايضا محال فوقوع الحركة من الجسم العديم الميل مطلقا مح وهذا الاعتراض اورده جماعة من المتأخرين منهم الشيخ ابو البركات البغدادي والامام الرازي بوجه اخر وهو ان الحركة بنفسها تستدعي زمانا وبسبب المعاوقة زمانا اخر فتجمعهما واحدة المعاوقة وتختص باح فاقدتها فاذن زمان نفس الحركة غير مختلف في جميع الاحوال انما تختلف زمان المعاوقة بحسب قلتها وكثرتها ويختلف زمان الحركة بعد انضمامه من ذلك اليه ولا يلزم على ذلك الخلف المذكور وتقرير ما استفيد من كلام خاتم الحكماء المحقق الطوسي في جوابه على وجه لا يرد عليه شيء من الايرادات التي ذكرها شارح التجريد وغيره هو ان قول المعترض ان الحركة بنفسها تستدعي زمانا ان عني به انها لا مع حد من السرعة والبطؤ تستدعي زمانا فهو ظاهر البطلان لان الحركة لا ينفك عن السرعة والبطؤ وما لا ينفك عن شيء لا يتصور اقتضاؤها امرا بدون ذلك الشيء وان لم يكن ذلك الشيء دخيلا في الاقتضاء وان عني به انها مع قطع النظر عن حد من السرعة والبطؤ يقتضي قدرا من الزمان فهو ايضا فاسد لان نسبة الحركة الى حدود السرعة والبطؤ كنسبة الجنس الى الفصول في البسائط من الانواع فلا تقوم الجنس في النوع البسيط لا بحسب الخارج ولا بحسب الذهن الا بالفصل وما لا تقوم له في نفس الامر لا يقتضي شيئا اصلا وكذا ان كان المراد منه ان الحركة بهيتها تقتضي قدرا من الزمان والا لزم ان يكون زمان الحركة وزمان بعض منها متساويين وهو مح اذ زمان بعض الحركة بعض زمان تلك الحركة بل الحركة من حيث انها حركة لا يقتضي من الزمان او المسافة الا امرا مطلقا واما القدر المعين منهما فانما تقتضيه الحركة المخصوصة وان كان المدعى ان الحركة مستقلة مع قطع النظر عن العايق يقتضي زمانا ومع العايق زمانا اخر فنقول ان الحركة مما يقبل الشدة والضعف بحسب حدود السرعة والبطؤ ولا يتصور تحققها الا مع حد من تلك الحدود فلا بد في تحصلها في ضمن مرتبة منها من مخصص والمخصص لا يمكن ان يكون هو الطبيعة لعدم التفاوت فيها ولا الفاسر ايضا لانتهاء القسر الى الطبيعة كما بين في محله نعم اذا كانت الحركة نفسانية فللنفس ان تحدد حال الحاسة

السرعة والبطؤ بواسطة ادراك مرتبة منهما بقوتها الخيالية يكون ملائمة لها فينبعث عنها الميل بحسبها وبحسب الميل تحصل الحركة على حد معين من السرعة والبطؤ فلو فرضنا ارتفاع جميع ما لا يجب وجوده مع الجسم بحسب ذاته من حيث هي لا يمكن عنه تحقق الحركة لعدم وجود المحدد لحركته اللهم الا اذا كانت الحركة نفسانية فانها عند النفس حالها من السرعة والبطؤ بحسب تخيل حد ملائم من الحدود وانبعاث ميل نفساني بحسبه محصل لوجود الحركة على ذلك الحد واما في الحركات الطبيعية فلما لم يكن للطبيعة تفاوت ولا شعور بالملائمة وغيرها فلا يتصور فيها ذلك بل هي بحسب ذاتها تكاد ان تحصل الحركة في غير زمان لو امكن وكذا في الحركات القسرية ايضا اذا فرض القاسر على اتم ما يمكن ان يكون لا يقع بسببه تفاوت ولا له شعور ايضا بالملائمة وعدمها كما بين في مظانه واذا كان الميل في ذاته امرا مختلفا متفاوتا في كل من تينك الحركتين احتيج الى ما يحدد ميلا يقتضيها وما لا يتحدد بها فالتفاوت الذي بسببه يتعين الميل وما يتبعه من مرتبة معينة من مراتب الحركة سرعة وبطؤا يجب ان يكون خارجا عن القوة المحركة سواء كان خارجا عن المتحرك او غير خارج عنه وهو المسمى بالعائق الخارجي والداخلي اما المعاوق الخارجي فهو كالخلاف قوام ما يتحرك فيه كالهواء والماء بالرقة والغلظ واما المعاوق الداخلي فهو لا يمكن ان يعاوق الحركة الطبيعية لان ذات الشيء لا يقتضي شيئا وما يعوقه عن اقتضاء ذلك بل انما يعاوق الحركة القسرية كالطبيعة والنفس اللتين هما مبدأ ان للميل الطباعي فاذن يلزم من ارتفاع هذين المعاوقين اعني الخارجي والداخلي ارتفاع السرعة والبطؤ من الحركة ويلزم منه ارتفاع الحركة ولاجل ذلك استدلت الحكماء باحوال هاتين الحركتين تارة على امتناع عدم معاوق خارجي فنفوا امتناع وجود الخلاء وتارة على وجوب وجود معاوق داخلي فاثبتوا مبدء ميل طبيعي في الاجسام التي يجوز ان يتحرك قسرا كما في مسئلتنا هذه ووجه الاستدلال في المسئلتين ان اختلاف المعاوقة لما كانت مقتضية لاختلاف السرعة والبطؤ كانت المعاوقة القليلة بازاء السرعة والكثرة بازاء البطؤ وكانت نسبة المعاوقة الى المعاوقة في القلة و

والكثرة كنسبة المسافة الى المسافة فيهما على التكافي وكنسبة الزمان الى الزمان على
التساوي فاذا ثبت ذلك فلنفرض متحركا عديم المعاوقة تقطع مسافة ما في زمان وآخر
مع معاوقة ما يقطعها ويكون لا محالة في زمان اكثر وثالثا مع معاوقة اقل من الاولى
على نسبة الزمانين فهو لا محالة يقطعها في زمان مساو لزمان عديم المعاوقة فيلزم من
ذلك الخلف لتساوي وجود المعاوقة وعدمها الا ان يجعل حركة عديم المعاوقة لا في زمان
بل في آن لا ينقسم وهو ايضا محال لما مر فهذا تقرير كلامهم على وجه يوافق مرامهم ولنرجع
الى ما كنا فيه من شرح الكتاب فنقول ان المصنف لما استشعر انه يجوز لاحد ان
يقول لعل لزوم المحال المذكور انما نشأ من امر آخر غير فرض تحرك الجسم الذي لا ميل فيه
من الامور المفروضة المذكورة في الدليل فنبه على ازالة هذا الاحتمال بقوله فهذا
المحال انما لزم من فرض تحرك الجسم الذي لا ميل فيه او من فرض الميل الذي نسبته الى الميل
الاول كنسبة زمان عديم الميل الى زمان ذي الميل الاول او من فرض المجموع من حيث
المجموع لكن فرض الميل على النسبة المذكورة ممكن بالضرورة والممكن لا يستلزم محالا وكذا
المجموع ممكن اذ لو كان محالا فاستحالته اما ان يكون لاستحالة احد الجزئين فيرجع هذا
الى استحالة حركة عديم الميل لا الى استحالة حركة ذي الميل على النسبة المذكورة كما مر او
لاستحالة صفة الاجتماع وذلك انما يكون لو تحقق التنافي الذاتي بين الامرين كما في
مجموع النقيضين فان كلا منهما ممكن والمحال اجتماعهما لا غير وفيما نحن بصدده ليس
كذلك لعدم التنافي في الاجزاء فتعين استحالة احد الاجزاء كما اشار اليه بقوله فهذا المحال
يلزم من فرض تحرك الجسم الذي لا ميل فيه اصلا فيكون محالا فالفلك لما كان قابلا للحركة
المستديرة وجب ان يكون فيه مبدء واذا لما امتنع فيه مبدء الميل المستقيم كما سيأتي
فثبت ان مبدء الميل فيه مبدء الميل المستدير وهو المط واما الامر الثالث المشار اليه
بقوله ونقول ايضا ان الفلك لا يكون في طبعه اي في ذاته عليه امر مبدء ميل مستقيم
فالدليل عليه بوجهين الاول ان الحركة المستقيمة ممتنعة عليه كما سبق فوجود ذلك
الميل فيه يكون معطلا ضايعا ولا معطل في الوجود والثاني انه لما ثبت ان الفلك

بسيط ليس فيه تركيب قوى وطبايع بل له طبيعة واحدة مقتضية للميل المستدير
فلا يجوز ان يقتضي الميل المستقيم والا لكانت الطبيعة الفلكية الواحدة
تقتضي الامرين المتنافيين اي التوجه الى شيء بالحركة المستقيمة والصرف عنه
بالحركة المستديرة فحقق قيل ان الميل المستقيم وان اقتضى توجه الجسم الى جهة لكن
الميل المستدير لا نم انه يقتضي صرفه عنها بل لا يقتضي شيئا منهما اصلا ورد
بان الميل المستدير وان لم يقتض صرف كل الجسم من الجهة لكنه يقتضي صرف الاجزاء
منها بالجهة فلو اجتمع الميلان في جسم واحد لزم تحقق التوجه والصرف معا
من الطبيعة الواحدة بالنسبة الى الاجزاء وهو مح واما القول بان ذلك الصرف
على وجه يعود الى التوجه فلا منافاة بينهما كما في الحواشي الفخرية ففي غاية السقوط
كما يظهر بالتأمل واعلم ان ههنا ابحاثا الاول ان الطبيعة العنصرية تقتضي الحركة
والسكون باعتبار الخروج عن الحيز الطبيعي والحصول فيه فلم لا يجوز ان يكون للطبيعة
الفلكية حالتان تقتضي ميلا مستقيما بتوسط احديهما وميلا مستديرا بتوسط الاخرى
انما المحال اقتضاء الطبيعة امرين متنافيين بانفرادها واما بحسب اعتبارين فلا
الثاني ان الكرة المدحرجة متحركة وضعية واينية فيكون فيها مبدء ميلين مختلفين
اذ لو لم يكن فيها مبدء احد الميلين لما قبل ذلك الميل من خارج على ما مر الثالث ان
حركة الماء من الهواء الى الارض طبيعية وكذا حركته منها الى الجراب مع ان احديهما
الى المركز والاخرى على المركز فيكون طبيعة واحدة تقتضي توجهها الى شيء وهو وسط
العالم وتقتضي ميلا عنه بحركة لا الى الوسط الرابع ان النار لها مبدء ميل مستقيم من
الوسط وهو ظ ولها ايضا مبدء ميل مستدير حول الوسط بدلالة حركات ذوات الاذناب
وغيرها الخامس انه قد استخرج الحكماء تمهيدا لحل بعض الاشكالات الفلكية كبيرة محيطة
وصغيرة محاطة مماسة لها على نقطة مشتركة بين سطحيهما بحيث يكون قطر المحيطة
ضعف قطر المحاطة والنسبة بين حركتيهما هذه النسبة لكن على التكافي فاذا فرض مركزاهما
ومركز الكوكب في مبدء الدورة على خط مستقيم هو قطر المحيطة ففي تمام الدورة يتحرك الكوكب

على قطر واحد منها مرتين صعودا ونزولا فيلزم من هذا ومن قولهم كل ما في الافلاك
من الكواكب وغيرها لها حركة وضعية على نفسها اجتماع الميلين المتنافيين و
الجواب اما عن الاول فبان اقتضاء الطبيعة العنصرية الحركة والسكون بالحقيقة
اقتضاء شيء واحد وهو الكون في المكان الطبيعي فان كان ذلك الكون غير حاصل فذلك
الاستدعاء يستلزم حركة تحصله فاقتضاء الحركة في تلك الحالة نفس اقتضاء ذلك
الكون لا غير وان كان حاصلا فاقتضاء السكون ليس ان السكون امر وجودي اقتضته
الطبيعة في تلك الحالة بل معناه انها لا تقتضي الحركة بل اقتضت نفس ما اقتضته
اولا فلم تقتض الا شيئا واحدا هو الحصول في المكان الطبيعي واما اقتضاء الميلين
الوضعي والايني فهو اقتضاء امرين متغايرين لانفكاك احدهما عن صاحبه و
ايضا من الاين ما هو طبيعي يطلبه المتحرك على الاستقامة وليس من الاوضاع وضع
طبيعي يطلبه المتحرك على الاستدارة ولهذا لا يكون الحركة المستديرة طبيعية لجسم
بخلاف المستقيمة كما ستعلم هذا ما ذكروه في الجواب وانت تعلم ان السؤال ان لو ورد
بطريق النقض بل بطريق المناقضة بان يقال لا نم استحالة اقتضاء الطبيعة الواحدة
امرين متنافيين كيف والحال انه واقع في الطبيعة العنصرية فلا يمشي فيه هذا الجواب
لانه كلام على السند اللهم الا ان يدعى مساواة السند للمنع فيندفع المنع باندفاع
السند ويصح الجواب واما عن الثاني فبانا لا نم ان الكرة المدحرجة ذات طبيعة واحدة
بخلاف الفلك فانه ذو طبيعة واحدة هكذا قيل واقول الاولى ان يقال ان الكلام
ههنا في الميلين الذاتيين ولا نم ان كلا من الميلين في الكرة المدحرجة ذاتيان بل احدهما
وهو الميل المستقيم فيها ذاتي لان حركتها المستقيمة ذاتية وان كانت بالقسر
الاخر وهو الميل المستدير فيها بالعرض لان حركتها المستديرة عرضية اي غير ذاتية
بالذات وكما ان حركة كل الجسم حركة وضعية ذاتية يلزمها حركة جزئه حركة اينية عرضية
كما في الفلك كذلك قد يكون حركة اجزاء الجسم حركة اينية ذاتية على وجه خاص مستلزمة
لحركة كله حركة وضعية عرضية كما في الكرة المدحرجة وبه يخرج الجواب عن النقض الرابع

الخامس واما عن الثالث فبان حركة الماء على وجه الارض لا يكون الا على سبيل
الانحدار فيكون طبيعيا لانه في الحقيقة حركة الى السفل كيف ولو لم يكن الموضع الذي
يتوجه اليه اخفض من الموضع الذي يتوجه عنه لم يتوجه اصلا ... في ان
الفلك لا يقبل الكون والفساد والخرق والالتيام اعلم انه قد تفرعت على المسئلة الثانية
اعني ان الفلك ليس في طباعه ميل مستقيم عدة مسائل منها ما ذكره المص وهي اثنان
عنون الفصل بهما الاولى ان وجوده عن صانعه على سبيل الابداع لا بان يكون
عن جسم يفسد البدو كذا فقده على سبيل الفناء لا بان يفسد الى جسم آخر وهذا معنى
قول كبراء الفلاسفة ان السماء غير كائنة ولا فاسدة لكن العامة من المتفلسفة
صرفوا هذا المعنى الى الحدوث والفناء مطلقا اي على الوجود بعد العدم والعدم بعد
الوجود سواء كانت هناك هيولى تقبلهما او لا وامعنوا في الالحاد والقول بقدم
العالم والثانية انه لا يجوز عليه الخرق والالتيام اما الاولى منهما وهي انه لا يقبل الكون
والفساد فبينها بقوله فلانه محدد الجهات قال السيد المحشي ان الثابت من الاحكام
ليس الا للقدر المحيط من المحدد واما ان غير القدر المحيط منه غير قابل لهذه الاحكام فغير
ثابت مما مر ولعل المراد بالمحدد المحيط اقول فساده ظاهر لان المحدد لما ثبت بساطته
لا يكون بعض اجزائه كائنا وبعض اخر مبدعا او بعضها قابلا للخرق والالتيام وبعض
اخر غير قابل لهما الى غير ذلك من الاحكام اذ لا اولوية في بعض الامر المتصل الواحد
كما قد علم مرارا ولا شيء من المحدد الجهات بقابل للكون والفساد ينتج ان الفلك لا يقبل
الكون والفساد اما الصغرى فلما مر بيانه في الفصل الاول من هذا الفن واما الكبرى فلانه
لا شيء من محدد الجهات بقابل للحركة المستقيمة وكلما يقبل الكون والفساد فهو قابل للحركة
المستقيمة ينتج من الشكل الثاني ان لا شيء من محدد الجهات بقابل للكون والفساد اما الصغرى
فقد ثبت في الفصل الثاني واما الكبرى فلان كلما يقبل الكون والفساد فالصورة الحادثة
حيز طبيعي والصورة الفاسدة حيز اخر طبيعي لما بينا في الفصل الخامس من الفن الاول ان
كل جسم فله حيز طبيعي قيل هذا غير كاف في المغايرة بين الحيزين بل يحتاج الى ضم مقدمة اخرى

البرهان ان الحيز الواحد لا يقتضيه طبيعتان مختلفتان نوعا وهو ثم لابد له من دليل واجيب عنه بان اقتضاء الطبيعة لحيز انما هو بواسطة ما اقتضتها من لوازمها الخاصة كالحرارة للنار والبرودة للارض فعلى هذا ان اقتضت طبيعة اخرى ذلك الحيز بعينه فاما ان يشاركها في تلك اللوازم فلا مخالفة بينهما بحسب الحقيقة بل هما فردان من نوع واحد والا فانا نقول ان الثانية غير مقتضية لذلك الحيز لعدم اقترانها باللواحق الذاتية التي لها دخل في اقتضاء ذلك الحيز وكل ما هذا شانه اي كل من صورتي الكائنة والفاسدة في حيز ما غير منهما فهو قابل الحركة المستقيمة لان الصورة اما ان يحصل في حيز طبيعي او في حيز غريب الحيز ههنا يجب حمله على المعنى الاعم من المكان ليشمل المحدد فيكون الظرفية مجوزية من باب التشبيه ولفظ في مستعار لها فان حصلت في حيز غريب فكانت تقتضي ميلا مستقيما الى حيزها الطبيعي وان حصلت في حيز طبيعي فالصورة الفاسدة كانت قبل الفساد حاصلة في حيز غريب فكانت تقتضي ميلا مستقيما الى حيزها الطبيعي واما المسئلة الثانية وهي انه لا يقبل الخرق والالتيام فبينها بقوله فلان ذلك ايضا انما يحصل بالحركة المستقيمة حمل الباء على السببية كما حمله القاضي غير صحيح لدلالته على ان الكون والفساد بالحركة المستقيمة مع انهما يستلزمان لها غالبا بل على معنى التلبس والمراد بالحركة المستقيمة ما يحصل بها للجسم التوجه الى جهة والفرق عن اخرى والجهة منحصرة في الفوق والتحت والبواقي راجعة اليهما من الجهات وقد علم ان محدد الجهتين وكذا اجزائه لا يقبل الحركة المستقيمة فلو كان المحدد قابلا للخرق والالتيام لزم المحذور المذكور بقي ههنا احتمال ان يحصل فيه الخرق من جهة حركة بعض اجزائه على الاستدارة كما ذهب اليه بعضهم حيث توهم ان الكواكب متحركة في افلاكها حركة الحيتان في الماء ولا يبطل به علم الهيئة لان حركاتها يلزم ان يكون متشابهة حول مراكز افلاكها اي لا تسرع ولا تبطؤ ولا تقف ولا ترجع ولا تنعطف فدفعه صاحب المطارحات بانه لو كانت الافلاك قابلة للخرق وقد برهن على كونها ذات حيوة فعند حصول الخرق فيها وتبديد الاجزاء منها يحس

فليس جزئها المنخرق له نسبة الى الآخر بجامع ادراكي ولا خبر لها عن اجزائها ومناسبتها لنفسها قوة في بدنها جامعة لتلك الاجزاء فلا علاقة لنفسها مع بدنها وقد قيل انها ذات حيوة وان كانت تحس فلابد من التألم بتبديد الاجزاء فانه شعور بالمنافي وكل شعور بالمنافي اما الم او موجب لالم واذا كان كذا وكانت الكواكب تخرقها تجريها كما يتوهم بعض الناس فكانت في عذاب دائم وسنبرهن على ان الامور الدائمة في الممكن الاشرف لا يتصور عليها انتهى قوله الشريف وهو عندي من البراهين القوية وان كان عند غيري من الخطابيات بل مما هو ادون منها ولولا مخافة التطويل لذكرت فيه عدة من الابحاث نابئة عنهم واجبت عنها بمقدمات مسلمة عند الجميع ومنها ما لم يتعرض له المص وهي ستة الاولى ان نوعه منحصر في شخصه لامتناع طبيعته عن قبول الفصل والوصل لاستلزامهما الحركة المستقيمة كما سبقت الاشارة اليه في اوايل الكتاب الثانية انه لا يتغذى اذ لا يتحلل عنها شيء والا يقبل الحركة المستقيمة الثالثة انه لا يجوز عليه الحركة الكمية لاستلزامها حركة الاجزاء على الاستقامة فلا نمو له ولا ذبول ولانهما نوعا التغذي وهو منتف فيه الرابعة انه لا تولد له لكونه فرع التغذي ولان نوعه لا يتعدد ولان غاية التوليد حفظ النوع وبقيته فيما لا يمكن بقاء شخصه والفلك ليس كذلك لدوام حركته ولا حاجة له الى التوليد الخامسة انه لا يكون له شهوة ولا غضب اذ المقصود منهما حفظ الشخص او النوع بواسطة جذب الملايم ودفع المنافي ولا يتصور شيء منهما الا في الكواين الفواسد السادسة انه طبعه خامسة اي لا حارة ولا باردة لاستلزامهما الخفة والثقل المقتضيين للحركة من المركز واليه ولا رطبة ولا يابسة لاستلزامهما جواز قبول التشكل بتركه او الانفصال والاتصال بسهولة او صعوبة وقد علمنا ان هذه الاحكام انما يثبت بالبرهان في الجرم الاعلى المحدد لكنهم يحكمون بها في غيره بالحدس والحدس عندهم كما المحقق الطوسي وصاحب التحفة هو فلك عظيم منه لجميع الافلاك الثمانية او السبعة على اختلاف القولين اشتمال الكل الاجزائه وله نفس واحدة ناطقة محركة له بالحركة السريعة فعلى هذا الاعتماد في تعميم الاحكام المذكورة للافلاك الباقية الى تكلف كما لا يخفى لكنه تجرد احتمال فصل فان الفلك يتحرك على الاستدارة

دائما وبيانه بعد ما ثبت بزعمهم ان الزمان لا بداية له ولا نهاية وانه مقدار للحركة هو ما افاده المص بقوله لان الحركة الحافظة للزمان التي لابد منها لتحفظ الزمان ويقوم هو بها اما ان يكون مستقيمة اينية او مستديرة وضعية فان المقولتين الباقيتين اعني الكم والكيف لا يمكن ان يكون الحركة الواقعة في شيء منهما حافظة للزمان اما الاولى فلاستلزامه البعد الغير المتناهي او الانقطاع كما في الاينية على ما ستعلم واما الثانية فلما تبين ان الجسم الابداعي لا يجوز عليه الاستحالة وحركة الجسم الكائن الفاسد لا تحفظ الزمان لا جائز ان يكون مستقيمة لانها اما ان يذهب الى غير النهاية او لا بل يرجع او ينعطف لا سبيل الى الاول والا لزم وجود بعد غير متناه لان الحركة المستقيمة الذاهبة الى غير النهاية بلا رجوع ولا انعطاف لابد لها من بعد غير متناه وهو ممتنع فالمراد من البعد ههنا ما يكون باعتبار المسافة لا ما يكون باعتبار الزمان لان عدم تناهي البعد الزماني عندهم جائز بل هو واقع وعليه مبنى الكلام واما ما في شرح القاضي اذ الحركة الموجودة ليست بعد او الحركة التي هي بعد ليست موجودة فبناء على نفي وجود الحركة القطعية وقد اسبقنا فيه من الكلام ما يفي من المرام ولا سبيل الى الثاني لانها لو رجعت او انعطفت لكانت تنتهي قبل حصول الرجوع او الانعطاف الى طرف فيكون منقضية لان ههنا حركتين مختلفتين بالجهة احديهما الحركة المنتهية الى الطرف المذكور قبل الرجوع او الانعطاف والاخرى الحركة المبتدئة من الطرف المذكور بعد الرجوع او الانعطاف فيلزم انقطاع الحركة الاولى لانه بين كل حركتين مختلفتين سكونا لان الميل المقتضي للحركة الاولى الموصل للجسم المتحرك بها الى ذلك الطرف موجود حال الوصول لانه يفعل الايصال حال الوصول اذ الوصول لا يوجد بدون الايصال لكونهما متضايفين فلا يتصور تحقق احدهما بدون الآخر وفعل الايصال لا يوجد بدون الميل الموصل فلو لم يكن الميل الموصل موجودا حال الوصول استحال ان يفعل الايصال حال الوصول قيل عليه لا نم ان الميل فاعل الوصول حتى يلزم وجوده حال الوصول بل هو معد للوصول كالحركة فلا يجب بقاؤه مع

المع

المص اقول الوصول لكونه اثرا موجودا لابد له من فاعل موجود سواء كان الفاعل ميلا او غيره ولنفصل الكلام ولنسميه ميلا وكلما كان الميل الموصل موجودا لم يحدث فيه ميل يقتضي كونه غير موصل لاستحالة اجتماع الميلين الذاتيين المتنافيين لان ما يفعل الايصال من حيث انه يفعل الايصال ينافي ما يفعل اللاوصول من حيث هو كذلك فلا يمكن اجتماعهما من هاتين الحيثيتين في مادة واحدة في زمان واحد فاندفع المنع الذي اورده الامام بقوله انا لا نم الاستحالة المذكورة سواء اراد بالميل مبدء المدافعة او نفس المدافعة وان كان الثاني اخص واما الحلقة التي يجرها شخصان متمانعان فليس فيها شيء من المدافعة ولا شيء من مبدئيهما بالفعل بل كل واحد من المبدئين حاصل فيها بالقوة لا بالفعل فكلاهما مما يكون حاصلا بالفعل فالشيخ لا يصغى الى قول من يقول ان الميلين يجتمعا فكيف يمكن ان يكون فيه شيء بالفعل مدافعة الى جهة وفيه بالفعل التنحي عنها ولا تظن ان الحجر المرمي الى فوق فيه ميل الى السفل البتة بل فيه مبدء من شانه ان يحدث ذلك الميل اذا زال العايق فالحال اي الوقت الذي فيه ميل الوصول غير الحال الذي فيه ميل اللاوصول وكل واحد من الميلين من حيث الايصال والازالة آني لان الوصول وكونه غير موصل اي حدوثهما آني لانه ان آنية الوصول وزواله يستلزم آنية الميلين بحسب الحيثيتين المذكورتين وبينهما المبلين ذاتا لا نافي آنيتهما وصفا فصح الاستدلال بآنية الوصول وزواله على آنية الميلين على ما قررناه من اعتبار الحدوث في الاولين والحيثية في الاخيرين واندفع ما اورده بعض الشراح تارة من عدم تسليم كون الميل آنيا بناء على كونه سببا للحركة موجودا معها من بداية المسافة الى نهايتها واخرى من عدم تسليم كون الوصول آنيا بناء على تحققه بعد الحصول زمانا هذا وانما قلنا حال حدوث الوصول وحال حدوث اللاوصول آنيان لان حال الوصول اي وقته مع لا ميته الاضافة لا صفة مع ما بينهما كما توهم لكونه مع عدم مطابقته لمتن الكتاب واشتماله على الاستدلال بغير ظاهر الحال كما لا يخفى فلتفرض فيه لو كان زمانا منقسما الى جزئين في ما يكون الجسم في احدهما فيه اي في بعض منه لم يكن واصلا لا منه ولا في الجملة والا لزم انقسام منتهى الحركة والمسافة وهو باطل

وكذا حال ميرزا جان غير موصل اعلم ان الاستدلال على آنية اللاوصول بآنية
الوصول لاجل ان دفع الآني آني كما وقع لبعضهم غير صحيح فان دفع الآن نفسه
مما لا يحصل الا في نفس زمان يكون بعد ذلك الآن والا يلزم تتالي الآنات
كما ان عدم النقطة في نفس الخط الذي هي طرفه لا في نقطة بعينها والا يلزم تتالي
النقاط وقد يقال ان الانطباق والموازاة والمحاذاة والتماس والوصول وامثالها
آنيات لا يتصف بها الا عند انتهاء الحركة مع ان زوال كل منها زماني اذ لا يحصل الا بعد
الحركة والحركة لا تحصل الا في الزمان وهذا الشك الذي اوردوه عليه ان الحركة لها
معنيين احدهما الحركة بمعنى التوسط والثاني الحركة بمعنى القطع والزمانية هو الثاني
لا الاول لما تقرر من ان الحركة بمعنى التوسط غير منقسمة في امتداد المسافة حادثة في
آن فقوله والحركة مما لا يحصل الا في الزمان ان اراد الحركة التي يقع بها القطع فهو مسلم
لا الاول انتهى اقول وفي كل من السوال والجواب بحث اما السوال فبان كلا من معنيي
الحركة اي التوسط والقطع زماني حاصل في الزمان وانما الفرق بينهما بالانطباق
وعدمه وسياتي زيادة تحقيق واما الجواب فبان قوله هو الثاني لا الاول ممنوع بل الحق
ان زوال الاشياء المذكورة انما يتوقف على الحركة التوسطية وهي امر ممتد راسم للحركة
القطعية التي هي هوية اتصالية متاخرة في الوجود عنه كما لا يخفى واستدلالهم على آنية
اللاوصول بان الوصول آني فزواله يكون آنيا لان زوال ما لا انقسام له لو كان تدريجيا
لزم انقسام الزائل لانه اذا تحقق شيء من الزوال فلو لم يزل شيء من الزائل لم يتحقق
هناك زوال فلا بد ان يزول شيء من الزائل بعد شيء فيلزم انقسام ما لا انقسام له
لا اقول فيه بحث نقضا وحلا اما الاول فبان عدم كل آني لو كان آنيا لزم تتالي الآنات
في عدم الآن وامثاله الآنات المتوالية المفروضة بالنسبة الى حدود المسافة
التي وقعت كل منها في آن من آنات زمان الحركة اذ البيان جار فيها بعينه واما الثاني
فبان حدوث الاشياء جميعا حققه الشيخ في الشفاء على نحو ابحاث الاول ما يوجد
عن العلة دفعة في آن من الآنات فينطبق حدوثه لا محالة على ذلك الآن كالوصول

والمماسة والانطباق والمحاذاة وغيرها والثاني ما يوجد عن العلة في مجموع زمان
معين على نحو الانطباق عليه بحيث تفرض فيه الاجزاء بازاء ما يفرض فيها من ذلك الزمان
فيكون وجود كل جزء من الحدوث في جزء معين من الزمان كالحركة القطعية والثالث
ما يوجد في جميع الزمان لا على نحو الانطباق عليه بل بان يوجد في كل جزء وحد يفرض
في ذلك الزمان ولا يلزم ان يكون لمثل هذا الحادث آن يكون اول آنات وجوده والحدث
لا يستلزم ذلك فان الحادث ما يكون زمان وجوده مسبوقا بزمان عدمه سواء كان
لحدوثه اول آني او لا ومن هذا القبيل وجود الحركة التوسطية والزاوية واشباههما
وقياس عدم الحادث كقياس وجود الحادث في تثليث الاقسام وان لم يكن نحو عدم
كل حادث كنحو حدوثه فان وجود الآن على النحو الاول وعدمه على النحو الثالث و
كذا اللاوصول واللامماسة واللاانطباق وامثالها فاذن قد تبين مما تحقق
من تفصيل القسم الثالث من الحدوث ان الحصول اذا لم يكن حصولا تدريجيا لا يلزم
ان يكون دفعيا حتى يلزم تتالي الآنات فيما نحن فيه بل يجوز ان يكون في الزمان لا بمعنى
الانطباق عليه فان قلت فعلى ما ذكرت من تحقق قسم ثالث من الحادث استدلال
الاستدلال على وجود السكون بين حركتين مختلفتين اذ مبناه على ان الوصول الى
كليهما مما يتحقق حدوثهما في آن يكون اول آنات زمان حصوله ولا يمكن اتحاد
ثانيهما من اجل تنافي كون الجسم واصلا الى المنتهى ومباينا له معا ولا تعددهما
على سبيل التتالي والا لزم تركب المسافة من اجزاء لا تتجزى فاذن هاهنا لا بد في
آنين يكون بينهما زمان هو زمان السكون لا زمان الحركة لانتهاء الحركة الاولى
وعدم حدوث الحركة الثانية الفاصلة فاذا لم يكن اللاوصول مما يختص حدوثه
بآن هو اول آنات حصوله فلا يلزم الخلف المذكور قلنا نعم لو كان تقرير الدليل على
ما ذكرت كما هو المشهور ولهذا لا تنقاضه ايضا بالحدود المفروضة في المسافة المتصلة
التي يقطعها حركة واحدة عدل الشيخ الرئيس عنه واقام الحجة باعتبار الميل الموصل
والميل الموجب لحركة المفارقة بعد ما ابطلها باعتبار نفس الوصول والمفارقة

بقوله في الشفا ان المفارقة والمباينة هي حركة الرجوع فهناك آنان آن يقع فيه ابتداء
الرجوع والمباينة وآن يصدق على المتحرك انه مفارق ومباين للمماس الذي هو
المنتهى فان عنوا بآن المباينة طرف زمان المباينة نختار ان ذلك الآن هو بعينه
آن الوصول بان يكون حدا مشتركا بين زماني الحركتين وان عنوا به آنا يصدق على
المتحرك انه مباين راجع نختار انه مغاير لآن الوصول وان بين الآنين زمانا لكنه
ليس زمان السكون بل زمان الحركة وهو بعض حركة الرجوع فان كل آن تفرض في
زمان وقع فيه حركة الرجوع يكون بينه وبين آن ابتداء الرجوع بعض حركة الرجوع
انتهى كلامه فان قلت اتمام الحجة على اعتبار الميل ايضا انما يتوقف على كون
اللاوصول آنيا كما فعله المص من حيث انه استدل على آنية الميلين بآنية
الوصول او اللاوصول فاذا لم يكن اللاوصول آنيا لم يثبت كون الميل الثاني
آنيا قلنا يكفي في الاستدلال على آنية الميل الثاني كون اللاوصول غير تدريجي
الحصول فان ما لا يكون وجوده تدريجيا بل يكون غير منقسم الذات فلا يخلو اما
ان يكون حصوله مما لا يتصور الا بحركة كحدوث الزاوية وغيرها فهو من الذي
لا يكون دفعيا ولا تدريجيا وان لم يكن كذلك فهو مما يحدث دفعة والميل من
هذا القبيل فان حدوثه غير متوقف على الحركة بل الحركة مما يتوقف عليه اذا
تقرر هذا فلنا ان نوجه كلام المص بان يحمل الآني في كلامه على ما ليس بل
التدريجي وهو مسامحة شايعة في كلامهم وعلى هذا التوجيه لا يتوجه
عليه ما اورده الفاضل من ان العدول من الحجة المشهورة مع الذهاب
الى ان اللاوصول آني كما فعله المص بعيد جدا هذا ولنرجع الى الشرح فنقول
حاصل الحجة التي ذكرها الشيخ وتبعها المص هو انه لا بد من ان بين كل حركتين
من سكون لان المتحرك اذا وصل الى حد ثم رجع فلا بد هناك من ميلين ميل
الوصول والميل الموجب لحركة المفارقة لامتناع الوصول والرجوع بدونهما
وكل منهما من حيث كونهما سبب لزوم الموصول والرجوع آني والا لزم انقسام

الوصول والرجوع وهو باطل كما مر واذا كان كل واحد منهما اي الميلين آنيا
وجب ان يكون بين الآنين زمان لا يتحرك فيه الجسم والا لزم تعاقب الآنين
فيكون الزمان مركبا من اجزاء لا يتجزى وان لم يكن ذوات اوضاع فيلزم منه تركب
المسافة من اجزاء لا يتجزى التي هي ذوات اوضاع بالذات لانطباقها اي المسافة على
الحركة اي المنطبقة على الزمان هف اعلم ان الشيخ الرئيس استنقض الحجة المذكورة
بحركة كرة مشدودة على دولاب فوقه سطح مستو ماس الكرة بنقطة في كل دورة
فيلزم سكون الكرة لحصول حركتين مختلفتين فيها صاعدة الى نقطة التماس
وهابطة منها ثم اجاب عنه بالتزام السكون وعند الامام منقوض بتماس الكوكب
بنقطة الاوج عند كونه في ذروة التدوير على اوج حامله وبنقطة الحضيض
عند كونه في ذروة التدوير على حضيض حامله فيلزم السكون اقول
ويمكن الجواب عنهما الا بالتزام السكون كما فعله الشيخ لعدم جريانه في الثاني وكونه
مستبعدا في الاول لكون الحركة فيهما على نسق واحد بل بان لزوم السكون انما هو
بين الحركتين المختلفتين الذاتيتين وحركة الكرة والكوكب بحركة الدولاب والفلك
ليست ذاتية بل عرضية اذ الميل انما يثبت لاجل الحركة الذاتية سواء كانت طبيعية
او ارادية او قسرية ولا مدخل للحركة العرضية في ثبوت الميل للجسم فعلم ان الحركة
الحافظة للزمان ليست مستقيمة فيكون مستديرة اعلم ان المقدمة المذكورة
في هذا المطلب وهي اثبات السكون بين الحركات التي تفعل الحدود مما اختلفوا فيها
فذهب المعلم الاول والمشاؤون واتباعهم كالشيخين الى اثباته وذهب افلاطون
والرواقيون وشيعتهم كالشيخ الالهي الى نفيه ولكل واحد من الطائفتين
حجج ومناقضات تركناها مخافة الاسهاب والمطلوب الذي هو بيان ان الحركة
الحافظة للزمان دورية لا يتوقف على اثبات السكون المذكور بل القائلون
بنفي لزوم السكون بين الحركات الفاعلة للحدود والنقط الرجوعية او الانعطافية
يسندون الزمان ايضا الى الحركة المستديرة دون غيرها لامتناع اتصال

الحركات المختلفة بعضها ببعض بحيث يصير المجموع حركة واحدة والزمان اذ
هو شيء واحد متصل يجب ان يكون مستندا الى ما هو مثله في الاتصال
الوحداني وغير الدورية من الحركات مستقيمة كانت او كيفية او كمية
متوجهة الى غاية ما ثم راجعة عنها فهي لا محالة منكثرة غير وحدانية فاذن الحركة
الحافظة للزمان ليست الا المستديرة وهذه الحركة غير منقطعة والا لزم
انقطاع الزمان فلا بد من وجود حركة مستديرة دائمة والحركة المتصلة الدائمة
لا يتحقق في غير الفلك لانها لا يكون طبيعية ولا قسرية اما الاولى فلانها
لانها لا يكون مستديرة كما يجيء واما الثانية فلرجوع القسر الى الطبيعي
فينقطع بانقطاعها واما تجويز استنادها بتعاقب القواسر الغير المتناهية
فينافي الاتصال الوحداني للزمان والحركة الارادية التي توجد فيما تحت فلك
القمر اعني حركات الحيوانات لا يحتمل الدوام لوجوب تحلل الابدان العنصرية
والدوام النوعي لا يفيد الاتصال كما علمت فثبت بهذه المقدمات ان الحركة
الصالحة للدوام الحافظة للزمان ليست الا الحركة الدورية الفلكية ويجب
ان يكون تلك الحركة اسرع الحركات المستديرة واظهرها فعلية لان الزمان
المتحفظ بها اظهر المقادير الانية واوسعها احاطة وما هي الا على منطقة
معدل النهار من الحركة اليومية التي بها يتقدر الايام والساعات والشهور
والسنوات وبمقدار ما يقطع الفلك الواحد واحد تقطع المتحرك بها خمسة الاف
ومائة وستة وتسعين ميلا من محدب فلك الثوابت وانه يجب ان يتحرك
بما يتحرك ما فوقه فاذا الفلك الاعظم لكون حركته محلا للزمان يجب ان
يتحرك على الاستدارة دائما وهو المطلوب فقد علم مما بين في هذا الفصل
ان الوضعية المستديرة اقدم من الاينية المستقيمة ومما حقق في
الفصل السابق ان الاينية المستقيمة اقدم من الحركة في الجوهر الذي هو
الكون والفساد بحسب الصورة النوعية والجزئي والاتيان بحسب الصورة

الجسمية

الجسمية عند من يقول بهما وهي ايضا اقدم من الحركتين الاخريين اعني
الكمية والكيفية لاستلزام امتناعهما امتناع كل منهما بالبيان المذكور
فاذن صح ان اقدم الحركات كلها هي الوضعية هداية يندفع بها بعض
النقوض الموجبة للقول بعدم لزوم السكون المتخلل بين الحركتين وهو ان يقال
لو صح مجموع مقدمات ما ذكرتم بين الحجة للزم سكون الحبة المرمية الى فوق
عند ملاقاتها في الجو حين الملاقات وهو في غاية الاستبعاد فاجاب المص
عن ذلك بان الحبة المرمية الى فوق عند نزول الجبل ينتهي حركتها الى
سكون في الحد الذي يصل فيه الحبة الى الجبل لعدم تحقق شيء من حركتيها
الصاعدة والهابطة عند ذلك الحد لانقطاع الاولى وفقد الثانية ولكن
لا تمانع بين سكون الحبة وحركة الجبل لان سكونها آني اقول القول بتحقق
السكون عند الملاقات اما لجريان الدليل المذكور فاللازم منه هو السكون
الزماني لا غيره واما لاجل عدم تحقق الحركة هناك كما ذكرنا فهو باطل لما تقدم من
ان السكون كالحركة انما يتحقق في زمان لا في آن اصلا وخلو الجسم في الآن من الحركة
والسكون لا يوجب خلوه عنهما في الواقع على ما حققناه ولو كان السكون مما يتحقق في
آن لكفى في اثباته بين الحركتين تحقق آن ما بينهما هو آن الوصول اذ ليس فيه حركة اصلا
ولم يحتج فيه الى ذلك التطويل وحركة الجبل زمانية وليس بينهما ممانعة لا يقال لسكون
الجبل عند ملاقاتها في آنها لازم بمثل ما لزم من البيان المذكور في الحبة المرمية
وعاد الاستبعاد لانا نقول لما كانت حركة الجبل من اول هبوطه الى حين وصوله
الى المنتهى حركة واحدة شخصية وعند ملاقاته مع الحبة المرمية انما هو من الحد
الوسطى لمسافة تلك الحركة فالحركة بمعنى التوسط حاصلة له في آن الملاقات و
ان لم يكن القطعية حاصلة له فلا يلزم السكون اذ السكون عدم الحركة بالمعنيين
بخلاف الحبة المرمية فانها لا حركة لها في آن الملاقات اما القطعية فظاهر واما
التوسطية فلان حد الملاقات نهاية مسافة حركتها الصاعدة وبداية مسافة

وبداية مسافة حركتها الهابطة فليس ذلك الحد من وسط المسافة في شيء فلا
يتحقق فيها الحركة التوسطية ايضا فاذا لم يوجد للحبة شيء من الحركتين في آن
الملاقات فيلزم سكونها فيه قطعا فاتضح الفرق وزال الاستبعاد هذا
تلخيص ما افاده بعض الشارحين واقول حكمه بسكون الحبة وحركة الجبل
في آن الملاقات كلاهما باطلان اما الاول فلما مر واما الثاني فلما حققه
المحققون من ان الحركة التوسطية وان كانت امرا وحدانيا غير منقسم في ذاتها
لكنها مما لا يتحقق ايضا في الآن بل في نفس الزمان لكن لا على نعت الانطباق
والاكوان الآنية التي يكون للمتحرك في حدود المسافة انما هي حدود للحركة
القطعية المتصلة وليست هي من الحركات ولا من السكنات في شيء ومن نظر في
تعريفها الحركة التوسطية المذكور في مباحث الحركة والسكون وفي كونها فاعلة
للامر المتصل القطعي الذي له حدود آنية متاخرة وبعدها عن وجود الآخر
عن وجود دراسته حق النظر يعلم انها مما لا يوجد الا في الزمان ثم قال ذلك الشارح
المتقدم في بيان نفي السكون الزماني للجبل والحبة وفي الفرق بينهما في لزوم
السكون الآني وعدمه بهذا القول اما الجبل فلانه لا يتجدد الميل فيه بل
ليس له الا ميل واحد مستمر من بداية المسافة الى نهايتها مقتضي لحركة لم يتخلل
فيه سكون له اصلا واما الحبة فانها وان حصل فيها الميلان لكنهما ليسا في
آنين متغايرين ليكون ما بينهما زمان السكون بل هما يجتمعان في آن الملاقات
لعدم تنافيهما لذاتية احدهما وهو الميل الصاعد وعرضية الآخر وهو الميل
الهابط الحاصل فيه من جهة الجبل كالحجر المرفوع الى فوق فانه يحس منه الرافع ميلا
هابطا هو ميله الذاتي الطبيعي ويحس منه من وضع يده عليه في تلك الحالة
ميلا صاعدا هو ميله العرضي الحاصل له من جهة الرافع انتهى واعترض عليه الشارح
الجديد بقوله فيه بحث اذ المراد بالميل العرضي ما لا يتقوم بالمتحرك بل بما يجاوره
ويقارنه على قياس الحركة العرضية وللخصم ان يقول ان الميل الهابط للحبة ليس

من هذا القبيل والفرق بينه وبين الميل الصاعد للحجر المرفوع بين و
اجاب عنه السيد السند المحشي بقوله لعلم تسامح فاطلق على الميل القسري
الحاصل فيها من جهة الجبل الميل العرضي لظهور ان الميل العرضي لا يكون
حاصلا فيها ثم حكم بعد ذلك بان الميل الهابط للحبة طبيعي بلا شبهة
اقول اما حمله الميل العرضي في كلام ذلك القائل على الميل القسري فمستبعد
جدا لاطلاقه الذاتية على الميل الصاعد للحبة الواقعة في كلامه مقابلا
للميل الهابط وذلك ميل قسري بلا شبهة فهذا لا يكون قسيما مقابلا
الميل الهابط للحبة على الميل الصاعد للحجر المرفوع وهو عرضي بلا خلاف
فهذا ايضا على ما زعمه واما حكمه على الميل الهابط للحبة بانه طبيعي
فليس بظاهر فان ميلها الطبيعي ليس على هذا النحو من الاسراع وان اختلج
في صدرك شيء فافرض الحبة في غاية الصغر وهذا الوجه بعينه جار في
بيان ان ميلها الهابط ليس قسريا ايضا بناء على ان الفاعل للحركة
القسرية ايضا طبيعة الجسم المقسور فاندفع به بحث الشارح الجديد ايضا
عن كلامه فالخلل في كلامه منحصر فيما ذكرناه من القول بالسكون الآني
في الحبة ثم بتحقق الحركة التوسطية للجبل في آن الملاقات وكلاهما باطل
كما علمت فالحق في الجواب عن النقض المذكور عندي ان يقال ان الحبة
المذكورة وان انتهت حركتها الصاعدة الى السكون حين ملاقاتها مع
الجبل لكن لا يلزم منه سكون الجبل لامتناع سكون الحبة مع حركتها
الثانية لذاتيته وعرضيتها ولا منافات بين السكون الذاتي والحركة العرضية
كحركة ساكن السفينة بحركتها فالجبل متحرك حين الملاقات وان كانت الحبة
ساكنة فلا تنافي هذا اصوب الاجوبة عن هذا النقض وقد يجاب عنه ايضا
تارة بالتزام وقوف الجبل في الجو لانه وان كان مستبعدا لكن ساق اليه
البرهان وتارة بان السكون حاصل للحبة قبل تماسها الجبل لوصول دفعة

اليها والملاقاة بينهما انما هي حين كونهما راجعة بعد ذلك السكون فلا
محذور وهذا ما تيسر لنا الآن من الكلام في هذا المقام ولعل حجة مثبتي
السكون اقرب الى الطبايع والافهام فصل فان الفلك متحرك بالارادة
يريد اثبات ان الفلك حيوان بمعنى ان له نفسا يكون محركا بالحركة الذاتية
لا العرضية لانها لا تحتاج الى مبدء بالذات كحركات المتممات والمحويات من
الكواكب والتداوير والخوارج من حيث هي كذلك فنقول لان حركته الذاتية
لو لم يكن ارادية لكانت اما طبيعية او قسرية والتالي باطل فالمقدم مثله اما
بيان الملازمة فلانحصار الحركة الذاتية في هذه الثلثة واما بطلان
التالي فبقوله لا جايز ان يكون طبيعيا لان الحركة الطبيعية هرب من حالة
منافرة وطلب لحالة ملايمة ومنع ذلك تارة مطلقا وتارة في غير العناصر وتارة
في غير المستدير كما في الحواشي الفخرية كلها مكابرة لما سيذكر وذلك لان كل واحد
منهما في الحركة المستديرة مح اما انه لا يمكن ان يكون هربا فلان كل نقطة اي
حد انيا كان او وضعا واما قول بعض الشراح انما ترك الوضع واكتفى بالنقطة
لانه ليس حركة الجسم عن وضع توجهه اليه بعينه لما سنقله عن الشرح الجديد
وكذا قوله يجوز ذلك باعتبار الازمنة كما يجوز باعتبار الاغراض على تقدير
كونها ارادية فمدفوع بما ستعلم يتحرك عنها الجسم بحركته المستديرة في حركتها
توجهه اليها فاذا كان ترك الجسم اياه هربا بالطبع كان طلبه اياه ايضا توجها
بالطبع فيلزم ان يكون المهروب عنه بالطبع من حيث كونه مهروبا بالطبع مطلوبا
بالطبع وهو مح لان الهرب عن الشيء بالطبع استحال ان يكون توجها اليه ولا ينتقض
ذلك بالحركة المستديرة الارادية بان يكون وضع واحد مرادا وغير مراد في حالة
واحدة لجواز ذلك اذا كان لمبدء تلك الحركة اختلاف اغراض ودواع كما في غير
الفلك وكان المطلوب من الحركة حفظ كمال تعدد الامكان وابقاء امر كلي
بتوارد الامثال والاشباه كما في الفلك على ما سيأتي بيانه قال الشرح الجديد

فصل

لانا لا نسلم ان ترك وضع هو التوجه الى ذلك الوضع بل الى مثله ضرورة انعدام ذلك
الوضع وامتناع اعادة المعدوم اقول ترك امر شخصي وطلب نوعه
نفس لا يسند الى الطبيعة عديم الارادة ضرورة وايضا فان كل نقطة
او وضع فرض ثابتا وفرض هرب الجسم بحركته الوضعية عنه لكان ذلك
الهرب عنه بعينه طلبا له واما انها ليست طالبة اي طلبا لحالة ملايمة
فان طلب كل حد بالحركة المستديرة هرب والتوجه الى الشيء بالطبع استحال
ان يكون هربا عنه قيل عليه كل نقطة تفرض في مسافة الحركة الطبيعية المستقيمة
يتوجه اليها ويهرب عنها المتحرك بالطبع فلا استحالة واجيب عنه في الحواشي
الفخرية تارة بدعوى الكلية في الحركة المستديرة المستفادة من اللام في التوجه اذا
اخذت استغراقية لئلا يجري في المستقيمة وتارة بان المتوجه اليه بالذات
في المستقيمة ليس الا المنتهى لان الحدود لم يتوجه الا توجها اليه لكن الاقوى
الاول في الجواب ما في الشفاء وغيره من ان الحركة لا يكون منسوبة الى
حدها بل بمشاركة احوال غير طبيعية لا محة اما في الكيف كما اذا سخن الماء
بالقسر واما في الكم كما يذبل البدن الصحيح ذبولا مرضيا واما في المكان كما اذا
نقلت المدرة الى حيز الهواء وكذلك ان كانت الحركة في مقولة اخرى والعلة
في تجدد الحركة تجدد الحال الغير الطبيعية بحسب درجات القرب والبعد
فان الطبيعة عند تحريكها الجسم الى نقطة معينة كانت مع حالة مخصوصة
غير ملايمة وعند وصول الجسم الى تلك النقطة لم يبق تلك الحالة بل حصلت
حالة اخرى وهي الحصول في حد ولما لم يبق احد اجزاء الحالة لم يبق لعلة فلا
يلزم ان يكون الشيء الواحد مطلوبا ومهروبا بالشيء واحد دفعة واحدة ولان الجسم
اذا وصل الجسم بالحركة الى الحالة المطلوبة سكنت واعترض عليه اما اولا فبانه
انما يلزم السكون اذا كانت الحالة المطلوبة امرا وراء الحركة يتوسل بها اليه
واما اذا كان المطلوب بالطبع نفس الحركة فلا واجيب في المشهور على ما هو في بعض

الشروح مذكور بان الحركة ليست مطلوبة لذاتها بل لغيرها فلانها لذاتها تقتضي
التادي الى الغير فيكون المطلوب ذلك الغير اقول وفيه قصور لانا لا نم ان الحركة
ليست كمالا مطلوبا لذاته مطلقا فان الجسم الابداعي الذي ليس له كمال منتظر الا في
الاوضاع والاين على التعاقب يكون حركته مطلوبة لذاتها لانها نفس انتقال
نوع ما يمكن ان يكون له بالفعل لا لان يوصل بها الى امر آخر كما صرح به الشيخ في
الشفاء فالاولى ان يقال لما ثبت ان الحركة لا تكون طبيعية لجسم ما لم يكن الجسم
على حالة غير طبيعية كاين غير طبيعي او وضع او كيف او كم كذلك وبازاء كل حالة
غير طبيعية منها حالة طبيعية فاذا انتقل الجسم بالحركة عن تلك الحالة الغير
الطبيعية يكون لا محة متوجها الى حالة طبيعية توجها طبيعيا فلا يخ اما
ان يصل اليه ويتلبس به او لا سبيل الى الثاني والا لزم دوام القسر و
التعطيل في الطبيعة دايما وليس في الطبايع شيء معطل على ما يوجبه العلوم
الالهية وليس هذا موضعه فبقي الشق الاول وهو مستلزم للسكون لعدم
الحالة الغير الطبيعية واما ثانيا فيما قيل من انه لا يلزم السكون الا اذا
لم يستعقبه الملك بواسطة نيل تلك الحالة المطلوبة لا رتبا و حالة اخرى
وهلم جرا الى غير النهاية حتى كلما حصلت له حالة مطلوبة يستعد لحالة
اخرى مطلوبة فلذلك يتحرك دايما اقول وهذا ايضا مدفوع لعدم جريانه
في الحركات الطبيعية كما قررنا في الجواب عن الاعتراض السابق والمعروض ان
المستديرة الفلكية ليست كذلك لعدم انقطاعها على اسلوبهم ولا جايز
ان يكون قسرية لان القسر على خلاف ميل يقتضيه الطبع بحيث لا طبع فلا قسر
لان الفاعل في الحركة القسرية هو طبيعة الجسم المقسور باعداد القاسر لها قوة
يصدر عنها بسبب تلك القوة الحركة فاذا لم يكن اقتضاء طبيعي فلا يكون هناك
قسر وايضا مستند الحركة القسرية اما طبيعة او ارادة ومنتهى الحركات كلها
هو الحركة المستديرة فاذا لم يكن طبيعية لا يكون قسرية فهي ارادية وقد ورد في

القرآن والسنة ما يدل على ان حركات الافلاك ارادية كقوله تعالى في فلك يسبحون
والجمع بالواو والنون في لغة العرب للعقلاء وكذلك قوله تعالى والشمس والقمر
رأيتهم لي ساجدين وقوله تعالى واوحى في كل سماء امرها وفي الصحيفة الكاملة
لمولانا علي بن الحسين عم قوله في مخاطبة القمر ايها الخلق المطيع الدائب السريع
المتردد في منازل التقدير المتصرف في فلك التدوير يدل دلالة تامة على
ذلك لان الاتصاف بالطاعة والجد والتعب والتردد في المنازل والتصرف في
الفلك لا يكون الا بحيوة وارادة فان قيل لو كانت حركة الفلك ارادية
اختيارية حيوانية لاختلفت كما في الحيوانات فنقول الفعل الذي يفعله
الحيوان بالداعية الواحدة المستمرة لا يكون مختلفا بل يكون على طريقة واحدة
مستمرة لا تتغير فان اختلاف الافاعيل لا ذي الاختيارات المنبعث
عن اختلاف الدواعي والاغراض لا انه لا ذي نفس الاختيار والا لاستحال استمرار
الفعل الواحد منه والفلك لعدم اختلاف الدواعي يكون فعله الارادي على نهج
واحد وهذا وقع في كلام الاوايل ان حركة الفلك بالطبع وعنوا بالطبيعة ان ليس
في جسمها ميل مخالف المقتضى طبيعة اخرى لجسمها فان الشيء المتحرك كما دار لم
يكن قوة طبيعية كما لو شيء ابعى ازال الجسم عن مقره كر د بالمهيوم هنا
المعنى في الكلمة الرابعة من كتاب الثمرة فقال اذا طلب الجماد الا فعل
لزمه لم يكن بينه وبين الطبيعي فرق وفي ذلك ابو العباس احمد بن
علي الاصفهاني فقال ادار بذلك الفلك الى ان ما هو عند الفلاسفة النفس الذي
ابدا بقوة النفس لما طبقه التي فيه ولا منه مع ذلك من التغاير والاستحالة
لزوم النظام الذي هو افضل الافعال وبه قوام العالم كما نرى الطبوع على ذلك لا
فرق بين اختياره وطبعه ثم ذكر صاحب المبتغا قدس سره نفسه وروح روحه
ناده بانا وقال ان كل قوة فانما يحرك بتوسط الميل والميل هو المعنى الذي يحس في
الجسم المتحرك وان سكن قسرا حس ذلك الميل فيه مقاوما للمسكن مع سكونه

احوج الى سبب للعدد او لتشوش ورهو مقعد من رق وليته لما نوس ناطقة شرف تنوسنا مهذا هو الحق عندنا [illegible]

[illegible]

طلبا للحركة فهو غير الحركة لامحة وغير القوة المحركة لان القوة المحركة لا يكون موجودة عند انتفاء الحركة ولا يكون الميل موجودا فيه كما ايضا الحجر الاعلى فان تحركها الى الاسفل تحدث في جسمها ميلا بعد ميل وذلك الميل لا يمتنع ان يسمى طبيعة لا انه ليس بنفس ولا من خارج ولا له ارادة او اختيار ولا يمكن ان لا يتحرك او يتحرك الى غير جهة محدودة ولا هو مع ذلك عقلا فالمقتضي طبيعة ذلك الجسم غريب فان سميت هذا المعنى طبيعة كان لك ان تقول ان الفلك يتحرك بالطبيعة الا ان الطبيعة فيض من نفس يتجدد بحسب تجدد النفس فقد بان ان الفلك ليس مبدء حركته طبيعة ولا قوة بل انه اذا قيل فهي عن ارادة لامحة فصل في ان القوة المحركة للفلك يجب ان يكون مجردة عن المادة لما ثبت كون الفلك حيوانا متحركا بالارادة وارادات بين ان الفلك انسان كبير يعني ان مبدء حركته ليس قوة حيوانية بل انفس مجردة عن المادة ذات ارادة كلية لا يكون تعلقها بجرم الفلك تعلق الانطباع بل تعلق التدبير والتصرف كتعلق النفس الناطقة ببدن الانسان واعلم ان الادلة المذكورة في اثبات هذا المطلب مبنية على حركة الفلك اما من جهة مبدءها او من جهة غايتها او غيرها لكون حركة ارادية كما علمت في الفصل السابق فلها فاعل وغاية فالاستدلال اما من جهة الغاية كقولهم غرض الفلك في حركته ليس حيوانيا فانه لا يتولد ولا يتغذى اذ كون الكون غرضه شهوانيا ولا انزاعه لم لا وذى او لا اضداد له يكون غضبيا والاغراض التي هي حيوانية لا يخرج عن هذين فلها مراد عقلي وادراك كلي وله اعضاء الحقة والاستدلال من جهة الفاعل كقولهم حركة الفلك غير متناهية وغير المتناهي لا يصدر عن قوة جسمانية فحركة الفلك لا يصدر عن قوة جسمانية فمبدء حركته نفس مجردة اذ العقل الصرف لا يباشر تحريك الاجسام لما ثبت عندهم ان العقل كامل بالفعل لا يكون فيه شوب قوة ونقص والمباشر

للتحريك لا بد من جهة قوة ونقص ولما كانت هذه الطريقة اربط بالعلم الطبيعي اختارها المص وقال على هيئة تركيب الشكل الثاني لان القوة المحركة للفلك يقوى على افعال غير متناهية ولا شيء من القوة الجسمانية كذلك فالمحرك للفلك ليس قوة جسمانية فهي اذن نفس مجردة اما الصغرى فلما ثبت عندهم من عدم تناهي حركة الفلك فلا بد لها من قوة يقوى على غير المتناهي من الافعال ولك ان تعلم ان النهاية واللانهاية انما يلحقان بالذات الكم سواء كان متصلا وهو المقدار او منفصلا وهو العددي والمقدار فقد كما يمكن فيه فرض اللانهاية المقداري في العددي في الازدياد فقد يمكن فيه فرض اللانهاية المقداري والعددي في الازدياد فقد يمكن فيه فرض اللانهاية العددي في الانتقاص واما الشيء الذي ليس من باب الكم كالقوى ففرض النهاية واللانهاية فيه اما بسبب ما هو فيه او بسبب ما هو عليه اما الاول فلو كانت الاجسام غير متناهية كانت القوى ايضا بسبب ذلك غير متناهية وكذلك حكم جميع الاعراض السارية فيها واما الثاني فهو ان يكون المقوى عليه غير متناهية وهو انما يتصور في ثلثة امور الشدة والمدة والعدة والفرق بين هذه الامور وعدم التناهي في كل منها انما يتحقق ويعلم بان نفرض له رماة متفاوتة القوى في سهم الرمي وبطوء ليختلف لا محالة زمنه في قطع سهامهم مسافة معينة ثم نفرض رماة متفاوتة القوى في طول مدة الرمي في الجو وتقره فيختلف ايضا ازمنة حركات سهامهم في الهواء ثم نفرض رماة متفاوتة القوى في كثرة عدد رمي بعد رمي وقلته فالاختلاف الاول في القوى انما يكون بالشدة فالتي زمانها اقل اشد قوة من التي زمانها اكثر ويلزم منه ان يقع عمل الغير المتناهية في الشدة لا في زمان ولاجل ذلك حكموا بامتناع غير المتناهي جسمانيا بل المباشرة اذ ما من حركة الا ويتصور اسرع منها من قوة اشد فاذا حركت الواجب تعالى جسما يجب ان لا يتصور حركة اسرع منها وهو باطل اذ لو تحققت حركة لا اسرع منها لزم وقوعها في لا زمان وهو ممتنع والاختلاف الثاني بالمدة فالتي زمانها اكثر اقوى من التي زمانها

نفوذ م

اقل فغير المتناهية منها ما يقع عملها في زمان غير متناه والاختلاف الثالث بالعدة فالتي عدد عملها اكثر اقوى من التي يكون اقل فغير المتناهية منها ما يصدر عنها اعمال غير متناهية فقد علم مما ذكر ان مبادي حركات الافلاك وان لم يكن غير متناهية بحسب الشدة لكنها غير متناهية عندهم بحسب المدة والعدة هذا هو بيان الصغرى واما بيان الكبرى فاشار اليه بقوله وانما قلنا ان القوة الجسمانية لا يقوى على حركات غير متناهية لان كل قوة جسمانية سارية في مادة الجسم حسب الصورة المقدارية فيها وانما قيدناها بذلك لان الكلام في الافلاك ولا شك ان قواها اذا كانت جسمانية كانت كذلك لبساطتها ولئلا ينتقض الحكم الاتي بالقوى النباتية او الحيوانية الحالة في الاجسام الالية الغير المنقسمة بانقسامها فهي قابلة حسب تجزي الجسم الى الاجزاء يكون كل واحد منها جسما للتجزي الى اجزاء يكون كل منها قوة في جزء من ذلك الجسم على جزء من اثر الكل بحيث يكون نسبة جزء القوة واثره المقوى عليه في جزء الجسم الى كل القوة واثره المقوى عليه في كل الجسم كنسبة ذلك الجزء من الجسم الى كله هكذا قالوه والحق عندي ان النسبة على هذه الكيفية غير واجبة الاعتبار وذلك لا يضرنا كما اشار اليه بقوله والجزء منها اي كل جزء من القوة تقوى على شيء والجملة تقوى على مجموع تلك الاشياء والا اي وان لم يكن اثر جزء القوة جزء اثر كل القوة وح لا يخ اما ان لا يقوى الجزء على شيء اصلا فلزم ان لا يكون جزء القوة قوة فلا يكون الجزء مساويا للكل في الحقيقة وقد بينا ان الاجزاء المقدارية كذلك هف او يقوى على مثل ما يقوى عليه الكل فاذن كان الجزء من القوة مساويا للكل منها في التاثير هف ايضا فان قيل كون اثر جزء القوة جزء اثر كلها ان كان بالنسبة الى كل الجسم نختار ان جزء القوة لا اثر له بالنسبة اليه ولا يلزم منه عدم كون جزء القوة قوة وانما يلزم ان لو لم يكن له اثر بالنسبة الى جزء الجسم الذي حل فيه وهو مم وان كان بالنسبة الى جزء الجسم نختار ان اثر جزء القوة في جزء الجسم كاثر كلها في كله ولا نم لزوم المساواة بين الجزء والكل وانما يلزم لو كان تاثير الجزء في

الكل

الكل كتاثير الكل في الكل قلنا قد سبق ان الكلام في الاجسام البسيطة المتشابهة الاجزاء التي لا يكون فيها قوى مختلفة بعضها ابعاد و بعضها فلا تفاوت بين تاثير جزء القوة في جزء الجسم البسيط وبين تاثير كلها في كله بحسب صغر الجسم وكبره لعدم المعاوقة فان التفاوت بحسب القابل ليس الا في الحركات القسرية و اما التفاوت في الحركات الطبيعية فلا يكون مع ارتفاع الامور الخارجة عن طباع الجسم الا بحسب قوة القوى المحركة وضعفها قال الشيخ في الاشارات اذا كان شيء ما يحرك جسما ولا ممانعة في ذلك الجسم كان قبول الاكبر للتحريك مثل قبول الاصغر لا يكون احدهما اعصى والاخر اطوع حيث لا معاوقة اصلا انتهى فقد ثبت انه ليس لزيادة الجسم تاثير في منع التحريك الطبيعي حتى يكون نسبة المحركين كنسبة المتحركين فلا يجوز ان يكون تاثير جزء القوة مثل تاثير كلها سواء كان في جزء الجسم او في كله لاستلزامه مساواة الاضعف للاقوى فظهر ان القوة الجسمانية يقوى الجزء منها على بعض ما يقوى عليه كلها ومتى كان كذلك فالمجموع اي كل القوة لا يقوى على غير المتناهي لان الجزء منها اما ان يقوى على جملة متناهية من مبدء او على جملة غير متناهية و الثاني باطل اذ المجموع يقوى من ذلك المبدء على ما هو زائد فيلزم الزيادة على غير المتناهي المتسق النظام في جهة عدم تناهيه كما يدل عليه وضع التحريكين من مبدء معين هف واشبه ما قيل في فائدة تقييد الغير المتناهي بالمتسق النظام هو ان المراد بكونه متسق النظام ان يكون امتدادا او اعدادا ذا اجزاء مفروضة متصلة الحدود والزيادة على غير المتناهي بهذا المعنى بينة الاستحالة ولا شك ان ما نحن فيه من الحركات الفلكية كذلك بخلاف ما اذا لم يكن كذلك كالمائة الغير المتناهية والالف الغير المتناهية فانه يتطرق فيه الزيادة على غير المتناهي وهكذا حكم الشهور المتضاعفة والسنين المتضاعفة الى غير النهاية لا ازديادا احدهما على الاخر لا من حيث ان مجموع كل منهما زمان واحد مطابق للحركة متصل حسب انفصالهما بل من حيث ان عروض العدد لاجزائه المفروضة بحسب الاعتبار صيرها شهورا وسنين

واخرهما عن نعت الانفصال والاتساق فان الزيادة على العدد الغير المتناهي العارض
للاجزاء المفروضة للامتداد الواحد المتصل الغير المتناهي غير مستحيلة لان هذا
الامتداد ما يقبل الانقسام اخذا مختلفة الى غير النهاية بحيث يكون كل واحد
من آحاد بعض الانقسامات مشتملة على عدة من آحاد بعض آخر كالسنين والشهور
وكذا يتصف الحركة ايضا بكل واحد من الاتساق وعدمه باعتبارين مختلفين اي باعتبار
هويتها الاتصالية وباعتبار العدد العارض لاجزائها المفروضة فلا يمكن الزيادة
على غير المتناهية منها باعتبار الاول دون الثاني وقد يفسر اتساق النظام بعدم
الانقطاع ويعنى بالزيادة على غير المتناهي العديم الانقطاع الزيادة عليه في جهة
عدم تناهيه احترازا عن الزيادة على غير المتناهي في جهة تناهيه فان جوازها بل
وقوعها كسلسلتين من الحوادث الغير المتناهية مبتدئتين من مبدئين
مختلفين والدليل عليه ان المص لم يقيد الزيادة بكونها في جهة عدم التناهي
وفيه بعد المساعدة على دلالة اللفظ عليه ان اعتبار وقوع الحركتين من مبدء
واحد كما فعله المص يغني عن ذكر هذا القيد قيل لا نم ان التفاوت واقع في الطرف
المقابل للمبدء المفروض حتى يلزم ما لم يجوز ان يقع التفاوت في الخلال لاختلاف
الحركتين في السرعة والبطوء اقول لما كان تفاوت القوى منحصرا في شدة او
مدة او عدة فان حصل الاتفاق في امرين يكون التفاوت بالآخر فاذا فرضنا
قوتين احديهما جزء الاخرى في تشبثين متساويين تحركانهما في مسافة عن مبدء
محدود واستوتا شدة وعدة فلا بد من تفاوت لئلا يلزم المحذور المذكور
ومع الاتفاق في الشدة والعدة لا يقع التفاوت في الوسط فلا بد ان يقع في الطرف
الآخر فنعلم ان الجزء يقوى على جملة متناهية والجزء الآخر مثله فالمجموع لا يقوى على
غير المتناهي لان انضمام المتناهي الى المتناهي بمراتب متناهية لا يستلزم المراتب الغير المتناهية
لا بما قيل من ان القسمة الخارجية الممكنة متناهية لامكان اعتبار الآثار في الاجزاء
الوهمية للقوة ولكون الكلام في الفلك وهو غير قابل للانفكاك بزعمهم بل لان

الانقسام سواء كان خارجيا او وهميا لا يكون الا متناهيا كما حقق سابقا و
الاجزاء الفرضية الغير لا اثر لها للعدد وجودها لا في الخارج ولا في الذهن
على وجه الامتياز لا يوجب اللاتناهي فثبت ان كل ما يقوى عليه القوة الجسمانية
من الحركات وغيرها فهو متناه واعلم ان ههنا ايرادات منها الاول ان الحكم بتناهي
سلسلة من جهة ازدياد سلسلة اخرى عليها لا يجري في المتعاقبات لعدم وجودها
معا والا لزم على الفلاسفة الاعتراف بتناهي الحوادث لوجوب ازديادها كل يوم
اجيب عنه بان المحكوم عليه بالزيادة والنقصان متناهي القوة وهي موجودة في الحال
بخلاف الحوادث اذ لا مجموع لها اصلا في الحال فلا يمكن الحكم عليها بالزيادة و
النقصان وهذا الجواب غير صحيح لان الحكم بتناهي القوة من جهة الزيادة والنقصان
انما يكون بسببا لتفاوت في الافعال الموجب للتناهي فالاشكال باق بحاله والجواب
الحق هو ان عدد المتناهي في شيء غير مانع من الحكم عليه بالزيادة والنقصان
مع بل ربما يوصف شيء بهما وباللاتناهي معا اذا كانت الجهتان مختلفتين اذ
الزيادة والنقصان لما كانا من خواص الكم المتناهي فلا يمكن تحققهما الا في جهة
المتناهي ولا ينافي ذلك عدم التناهي في جهة اخرى يقابلها بل قد يكون وقد لا يكون
فاذا حكم على امتناع سلب النهاية في تلك الجهة كما في المترتبات الموجودة فذلك لامر
آخر يقتضيه لا لاجل التفاوت في جهة يلينا واذا ثبت هذا فنقول في بيان الفرق
بين الصورتين انه لما كان عدم تناهي الحوادث وازديادها كل منهما في جهة على حدة
لم يكن الاستدلال بالازدياد على وجوب التناهي سالما عن المنع لان لا يجب الاتحاد
في جهة لا يقتضي تناهي الجهة الاخرى كما مر واما الافعال الصادرة من القوى المختلفتين
قوة وضعفا المقتضيين للتفاوت فيهما بحسب طبيعتهما لما كانت متحدة المبدأ
في امتدادها فلا بد من التفاوت في الجهة الاخرى الموجب لتناهيها في تلك الجهة
ايضا الايراد الثاني هو ان اللازم من عدم التحريك الغير المتناهي عن القوى الجسمانية
هو ان يكون للفلك محركا مفارق فهو اما ان يكون نفسا او عقلا والنفس المفارقة

انما حاولت تحريكها جسمها لكونها في كمالاتها بالقوة والافلاك حاجة لها الى
التحريك فهي مفتقرة الى شيء يكون كمالاته موجودة بالفعل ليخرج به الكمالات النفسانية
من القوة الى الفعل فلا بد في تحريك السماء من مبدء عقلي مع انهم حكموا بان
الحركة لاشتمالها على الجزئيات المتغيرة لا يمكن صدورها عن مفارق عقلي
بل لا بد لها من قوة جسمانية متغيرة لها تصورات جزئية كما سنقف عليه
اجيب عنه بان لتحريك السماء مبدء بعيدا هو العقل ومبدء قريبا هو النفس فيكون
من اول التحريك امرا جسمانيا لا ينافي ان يكون للتحريك مبدء آخر عقلي اقول
الاولى ان يقال لما كانت المبادي العقلية عللا غائية في حركات الافلاك
ومعنى العلة الغائية هي علة فاعلية لفاعلية الفاعل ومحركة غاية الفعل
فهي بالاعتبار الاول مبدء بعيد للفعل وبالاعتبار الثاني مبدء قريب لها
وجد في كلامهم من ان للفلك محركين نفساني وعقلاني فالمراد الفاعل و
الغاية وهما مبدءان قريبا وما وجد من ان المحرك للفلك اما نفس او عقل
فالمراد الفاعل فقط الايراد الثالث النقض بالقوة الانفعالية للجسم
فانها عندهم غير متناهية الانفعال كما ان المبادي المفارقة غير متناهية الفعل
واليه يرجع ما في الحواشي الشريفية من لزوم انقطاع الزمان على صحة الدليل
المذكور لاجرائه بان الفلك جسم بسيط قابل للتجزية الى اجزاء متشابهة كون
كل منها قابلا للتحريك والكل قابل للحركة الغير المتناهية فاذا كان جزؤه غير متناهي
المسافة الحركة يلزم المساواة بينهما وهو ممتنع وان لم يكن كذلك كانت حركة الكل
متناهية لان نسبة الحركتين كنسبة الجسمين المتشابهين فيلزم انقطاع
الزمان هف والجواب ان الهيولى الاولى ليس في ذاتها الا القوة المحضة ومن
هذه الحيثية قابلة لجميع الاشياء واما استعدادها لشيء بعد شيء فهو لا
يحصل لها من ذاتها بل من جهة حصول الصور والهيئات فيها فيصير كونها
قابلة للامور الغير المتناهية انما يحصل لها من جهة حصول كل صورة او

هيئة استعدادا لصورة اخرى وهيئة اخرى فهي في ذاتها غير متهيئة لقبول
صورتين او هيئتين معا فضلا عن الكثرة الغير المتناهية وكذلك قبول الجسم
حركة انما هو بسبب حصول حركة قبلها من فاعلها وهكذا الى غير النهاية واما
ذات القابل بما هو قابل فليس لها الا القبول للحركة مطلقا اعم من ان يكون واحدة
او كثيرة متناهية او غير متناهية هذا يخطر ببالي الايراد الرابع انه لم لا يجوز
لا يمتنع ان يكون القوة المنطبعة الفلكية ملاصقا للتحريكات الفلكية الغير المتناهية
والجواب عنه على ما في الشفاء والاشارات وغيرهما ان القوى الجسمانية الفلكية
لا يزال ينفعل عن المبدء العقلي ويفعل في الفلك والممتنع على القوة الجسمانية
التأثير الغير المتناهي على سبيل المبدئية والاستقلال لا التأثير الغير
المتناهي على سبيل الوساطة ولا الانفعالات الغير المتناهية فان بين هذه
المعاني فرقا وامتناع واحد منها لا يؤدي الى امتناع الجميع واما كيفية صدور
الامور الحادثة عن المبادي الثابتة فليس هذا موضع بيانها الايراد الخامس
ان دورات الافلاك مختلفة بالزيادة والنقصان فالقوة المحركة لحركة الفوقانية
على دورات اكثر مما يقوى عليه القوة المحركة للكرة السفلى فيجب من ذلك تناهي القوتين
الحركتين ومن تناهيهما تناهي الحركتين الجواب ان التفاوت بين المقادير الحركة
للافلاك بحسب الشدة وتناهيها بحسب الشدة لا يوجب تناهيها بحسب المدة
ولا يجري مثل ذلك في جزء القوة بالنسبة الى كلها التشابههما واتحاد ماهيتهما فلا
اختلاف بينهما الا بحسب الكمية في العمل واما المفارقات فانها مختلفة الحقائق فلا
يجب ان يكون فعل بعضها جزء فعل الآخر فيجوز كونها لاختلاف جواهرها مبادئ
لامور مختلفة بالشدة والضعف كحركات بالسرعة والبطوء متحدة بالزمان
الايراد السادس ان الارض لو خليت وطبعها لكان يوجد عن قوتها سكون دائم والجواب
عنه بان السكون لكونه عدميا ليس فعلا صادرا عن القوى غير متناه لانه ...
السكون عدمي لكن حصول الجسم في حيزه من مقولة الاين وهو عرض من الاعراض

موجود وذلك مستفاد من قوته الطبيعية فالحق في الجواب عدم تسليم واعلم
ان صاحب التلويحات ذكر في اثبات ان القوة الجسمانية لا يجوز ان تقوى على
فعل غير متناه دليلين احدهما قوله ان القوة الغير المتناهية لو حركت جسما بكل قوتها
مسافة وحركة اخرى متناهية ثم لزم ما بينهما بالضرورة في نسبة وكذا المسرعة حركتيهما
وبطؤهما فنسبة التأثير الغير المتناهي اثره الى تأثير المتناهي اثره نسبة متناهي
التأثير الى متناهية والثاني قوله نفرض قوة بحرك جسما عن مبدء مفروض حركات لا
يتناهى ويتحرك بمثل تلك القوة اصغر منه واقل ميلا عن ذلك المبدء مساويا
مع تحريكات الاول بشدة وعدة فيتفاوت المدة بالضرورة والا استوى القدر
على قليل الممانع وكثيره هذا خلف وكان التفاوت في الآخر فوقع في كل من الدليلين
نظر من وجهين احدهما مشترك والآخر مختص اما النظر المشترك بينهما فهو جريانهما
في القوى المجردة فيلزم ان لا ينسب حركة غير متناهية الى قوة واحدة سواء كانت مجردة
او جسمانية بل الى قوى متعددة غير متناهية ولا بد في تجددها من حركة دورية
سرمدية اخرى والكلام عايد فيها وفي تحركها ايضا فلا بد ان يكون في الوجود
طبقات من الحركات والمحركات غير متناهية واما النظر المختص بالاول فهو ان التفاوت
بين القوتين الغير المتناهية والمتناهية لا يمكن ان يحصل الا بحسب المدة او العدة
دون الشدة لعدم امكان حركة غير متناهية في السرعة كما مر فكون القوة لا
متناهية لا ينافي كونها غير متناهية من جهة اخرى كالمدة واما النظر المختص بالثاني
فهو انه لا يثبت به عموم الدعوى لكونه غير جار في الحركات الطبيعية ولذلك خصص
الشيخ الرئيس في النمط السادس من الاشارات بيان امتناع تحريك جسم حركة
قسرية بقوة غير متناهية اذ قد علمت ان الجسم الصغير يساوي الكبير في قبول
الحركات الطبيعية والاختلاف بينهما مع دفع المعاوقة الخارجية انما هو بحسب
القوة المحركة قوة وضعفا لا غير والله اعلم بحقايق الامور فصل في ان
المحرك القريب للفلك قوة جسمانية لما ثبت في الفصل السابق كون النفس التي

الفلك

للفلك مجردة اراد ان يبين في هذا الفصل ان لها قوة بها تدرك الجزئيات كالقوة
الخيالية التي لنفوسنا في كون كل منهما آلة لارتسام الجزئيات الادراكية
الا ان الخيال مختص بعضو لايق به هو مقدم الدماغ وتلك القوة غير مختصة بشيء
من اجزاء الفلك بل سارية في جميع اجزائه لبساطته وعدم رجحان بعض اجزائه
على بعض ولتسميتها نفسا منطبعة من باب التسامح لامتناع كون شيء واحد نفسين
اعني ذاتي واستكمال القوم المادة بصورتين جوهريتين فقال لان التحريكات الاختيارية
الجزئية الصادرة عن نفس الفلك اما ان تقع عن تصور كلي او جزئي فان الحركات الاختيارية
انما توجد بارادة تابعة لشوق ينبعث اما عن تصور جزئي كالتخيل والتوهم او كلي كالعقل
المتعقل لتلك الحركة ولا بد ايضا من التصديق بترتب الغاية او ما في حكم التصديق
فان الحيوان مثلا اذا تحرك فللحركة الاختيارية مباد مترتبة ابعدها عن الفعل قوة
المدركة وهي اما الخيال والوهم كما في غير الانسان او العقل العملي بتوسطهما كما في الانسان
ثم قوة الشوق المنبعث عن ادراك الملائمة والمنافرة وهو غير الادراك لتحقق الادراك
بدونه ثم الارادة او الكراهة وهي مبدء العزم والاجماع التي تقع بعد التردد والدليل
على مغايرتها للشوق ارادة الانسان تناول ما لا يشتهيه كالدواء البشع وكراهته تناول
ما يشتهيه بسبب زاجر عقلي وشرعي او خلقي كالحياء ونحوهما وذهب بعضهم
الى ان الارادة شوق متأكد وليس نوعا آخر وتحقيقه يحتاج الى بسط من الكلام
لا يسعه المقام اذا تقرر هذا نقول لا سبيل الى الاول لان ما يوجد من الحركات
الارادية لا يكون الا حركة جزئية فهي تابعة لشوق جزئي ينبعث من رأي جزئي فلو حصل
لنا رأي كلي وانبعث لنا منه شوق كلي استتبع ارادة كلية لم يكن هذا الرأي مع ما
يتبعه من الشوق الكلي والارادة الكلية كافيا في صدور الحركة الارادية الجزئية
بل لا بد ان يتخصص ويصير جزئيا حتى يقتضي صدور الحركة وذلك لان التصور الكلي
نسبته الى جميع الجزئيات على السوية فلا يقع منه بعض الحركات الجزئية الارادية
دون بعض والا لزم ترجيح بلا مرجح وانه ممتنع فمبدء الحركات الجزئية الارادية رأي

الجزئي المرتب للفلك له تصورات جزئية وكل ما له تصورات جزئية فهو جسماني
قيل هذا لا يصح على اطلاقه اذ الدليل مخصوص بالجزئيات الجسمانية وقد صرحوا
بان الجزئيات المجردة ترتسم في النفوس اولى مناط الجزئية عندهم انما هو نحو من الادراك
الاحساس والعلم الحضوري فكلما يرتسم في النفس فهو كلي وان تخصص بكليات
كثيرة فذلك التصريح منهم اما ان يؤول بالعلم الحضوري وهو بعيد او بان الصورة
العقلية من حيث انها كيفية حالة في نفس شخصية متخصصة بالعوارض
الذهنية المشخصة يكون جزئية وان كانت بالقياس الى افرادها الخارجية او
الذهنية كلية فهي باعتبار انها علم جزئي وباعتبار انها معلوم كلي الثاني ان الصورة الجزئية
ترتسم وهي اصغر وترتسم وهي اكبر فاما ان الاختلاف في الصغر والكبر لاختلاف الصورتين
بالحقيقة كصورة الفيل والذبابة او للاختلاف الماخوذ عنه المنتزع منه
الصورتان بالصغر والكبر او لاختلافهما في المحل من المدرك لا سبيل الى الاول اذ يجوز ان
يكون الاختلاف في الاعراض كالشكل والسواد والبياض اقول الكلام فيما يحصل به التفاوت
في الكبر والصغر ولا شك انه اما كم او ذو كم بالذات او بالعرض من حيث هو كذلك مع
الاتفاق في الماهية ولوازمها لا يكون الاختلاف في المقدار الا باختلاف الماخوذ عنه
او الحاصلة فيه الصورتان في المقدار ولا مدخل للعارض في ذلك الا انه لا امتناع في تخيلنا
كبيرا او صغيرا الى اعتبار انه عارض في احدهما دون الآخر لا سبيل الى الاول
لانا نتكلم في الصورتين من نوع واحد فيهما صورتا شيء واحد فيكون ان يتحدا في الماهية
لان صورة الشيء عين ذلك الشيء بحسب الماهية بناء على حصول ماهيات الاشياء
في الذهن على ما هو التحقيق ولا سبيل الى الثاني لان الصورة المختلفة بالصغر والكبر
لا يجب ان يكون ماخوذة من خارج بل يجوز ان يكونا صورتين لامر معدوم كجبل
من ياقوت بناء على انه قد يتصور امور لا وجود لها في الخارج وعليه يبني اثبات
الوجود الذهني فتعين القسم الثالث فيكون الصورة الكبيرة مرتسمة في موضع ماله
تصور جزئي منه الارتسمت فيه الصورة الصغيرة لا محالة في الوضع وما هذا شانه

فهو جسماني

فهو جسماني وههنا شكوك وازاحات يجب التنبيه عليها الاول النقض بسند
الجزئيات عن الباري مع انتفاء القوة الجسمانية عنه تعالى عن ذلك علوا كبيرا
والجواب عنه ان الجزئيات الجسمانية غير مستندة اليه تعالى كما هو المشهور و
تحقيق الحق فيه لا يسعه هذا المقام الثاني ان مقتضى استواء التصور الكلي الى
جزئيات الحركة وجوب تخصصه بمخصص واما كون ذلك المخصص تصورا جزئيا فممنوع
والجواب ان التصور الكلي مع المخصص تصور جزئي فالمخصصات المنضمة الى
التصور الكلي يجعله تصورات جزئية الثالث ان الدليل لا يتمشى على امتناع ادراك
الصغير والكبير في المجردات انما يختص بامتناع ادراك ذوات المقادير للقوة المجردة
والحركة لا مقدار له صغيرا او كبيرا فلا يجب ان يكون ادراكها بقوة جسمانية والجواب
ان الحركة الجزئية لا تخلو عن التقدير الجسماني باعتبار المسافة لما تقرر عندهم من ان
المسافة من مشخصاتها وله مقدار بلا شبهة الرابع انه لو كانت للفلك قوة
ترتسم فيها صور الجزئيات لزم ان لا يتفاوت الصور المرتسمة بالصغر والكبر وذلك
لسريان القوة المدركة في جميع اجزائه وعدم رجحان جزء منه على جزء في القبول
والانتقاش اقول ويمكن الجواب عنه ان ادراك القوة المنطبعة الفلكية اما لحركاتها
او لوازم حركاتها لان ادراكاتها ليست جزءا فيه وفي الجسم الآخر كما حققه الحكماء
فان كان الكلام في ادراكها نفس تلك الحركات والوجه في ترجيح بعض المواضع لارتسام
صورها فيه دون بعض فنقول صور الحركات مرتسمة في مواضع الحركات من الفلك
كالدواير العظيمة والصغيرة فصورة الحركة السريعة ترتسم في الجزء السريع الحركة منه
وصورة الحركة البطيئة ترتسم في الجزء البطيء الحركة وكذا صورة حركة كل قوس ترتسم
في تلك القوس عظيمها في العظيم وصغيرها في الصغير واما السؤال في لمية
تخصيص بعض الاجزاء بالحركة السريعة وبعضها بالبطيئة فهو بعينه السؤال
في لمية تعيين المنطقة والقطبين وقد مر بيانه وان كان الكلام في ادراكها
لوازم الحركات من الصور الكائنة الفاسدة وعوارضها الخاصة والمسبب

تخصيص مواضع من الفلك باعيانها بارتسام صورها الادراكية فيها فقول او نقاط المناطق والاقطاب ونسب الكواكب بعضها مع بعض ونسب العلويات الى السفليات
مما به يحصل امتياز اطراف الفلك بعضها عن بعض وبذلك تخص بعض المواضع لقبول بعض الصور ولمقدار خاص منها دون غيره وعدم اطلاع البشر على
تفصيل امره وخصوصياته لا يدل على نفيه الخامس انه لو كانت نفس الفلك عالمة بحركاتها ولوازم حركاتها فلا يخ اما ان يكون لها علوم غير متناهية لما لها من
الحركات وغيرها في ازمنة غير متناهية شيئا بعد شيء بحسب ترتب ازمنة وجودها
واما ان يكون لها علوم متناهية لكاينات متناهية فان كان الاول فيكون هناك
سلسلة من امور مترتبة غير متناهية موجودة دفعة لان الحوادث الغير المتناهية
وان كانت غير مجتمعة لكنها اذا اجتمعت صورها الادراكية مترتبة في ذات
مدركة فيوجد الغير المتناهي من المترتبات مجتمعة وقد برهن على استحالة
السلسلة المجتمعة الاحاد الغير المتناهية ذات الترتيب وان كان الثاني
فيلزم ان يكون الحوادث اليومية متناهية الصور والتحقيق انها غير متناهية
الصور اقول لنا ان نجيب عن ذلك اما على راي من ذهب الى ان نسب مقادير
حركات الافلاك بعضها الى البعض باعتبار ازمنة عودها اعدادية كما يوجد
الرصد فبان النفوس الكاينة في مدارك الافلاك المنطبعة السارية في
اجرامها متناهية ولا يوجب ذلك تناهي صور الكاينات لوجوب تكرار الوضع
الفلكي عنده الموجب لتكرار الحوادث من الصور الجسمانية وغيرها بعد مرور
مبلغ من الالات الكثيرة كما اشير بقوله تعالى والسماء ذات الرجع واليه
ذهب صاحب الاشراق ومتابعوه فللحوادث عندهم ضوابط كلية حاصلة في
نفس الافلاك عن مباديها العقلية وتلك الضوابط الكلية واجبة التكرار
اي الحوادث تزول وتعود الى شبه ما كانت عليه لا الى عينه لامتناع اعادة
المعدوم بالقواطع البرهانية فاذا كانت النفس الفلكية منتقشة بها على

نحو كبريات الاقترانيات وصغريات الاستثنائيات اي انه كلما كان كذا
كذا وكانت مما يتخيل الامور الجزئية ويتخيل الوصول الى كل نقطة على نحو
ادراك الصغريات الاقترانية او الكبريات الاستثنائية اي لكن كذا
بكذا فلها ان يعلم لوازم حركاتها بانضمام هذه القضايا الجزئية الى تلك الكليات
التي هي العلم بالحوادث الجزئية على الوجه الكلي يحصل لها العلم بالموجودات الجزئية
على الوجه الجزئي وهكذا الى ان يعود الاوضاع بعينها ولا يوجب ذلك تكرار
تعلقات النفوس الناطقة بالابدان كما توهمه بعض ذوي اسفاف التناسخ للمنع لامتناع
ذلك التكرار كما بين في موضعه واما على راي من زعم ان نسب الحركات الفلكية
جميعها او بعضها صمية بناء على انها ادل على القدرة واعلى في الايجاد لعدم تكررها
واختصارها او وجوب اعتقاد ما هو الاعلى والاشرف في حق الله وفي
وجوده وان لم يطابق الرصد لان امور الرصد تقريبية والنسب الحقيقية
ربما لا تدرك بها فان النفوس المنطبعة للافلاك كتاب المحو والاثبات يمحو
الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب المعبر عنه باللوح المحفوظ فقيل ان في
راس كل سنة من سني العالم الالهية ثلثمائة الف وستين الف ما يعلمه المنجمون
يثبت الله في تلك النفوس صورها ادجه في السنة الاخرى وهكذا الى غير
النهاية على ما ذهب اليه الحكماء واشير الى اوايل هذه السنين بقوله تعالى يوم
نطوي السماء كطي السجل للكتب واشير الى ايام تلك السنين بقوله تعالى يدبر الامر
من السماء الى الارض ثم يعرج اليه في يوم كان مقداره خمسين الف سنة مما تعدون
اقول الاقرب الى الصواب هو الراي الاول المنسوب الى حكماء الفرس والاقدمين
من مصر ويونان لان تلك العلوم الحاصلة في نفوس الافلاك اما ان يكون كلية
او جزئية فان كانت كلية فليست في مقصودنا من شيء لان الكلام في القوى
المنطبعة الفلكية وادراكاتها الجزئية وان كانت جزئية فلتغيرها وعدم اجتماعها
لتضادها بعضها مع بعض لا يحصل دفعة واحدة فان مناط الجزئية اما التخيل او

او الاحساس اذ الكلي المعلوم مادي او العلم الحضوري اذا لم يكن كذلك وكلاهما
في الاول وظاهر ان ذلك لا يكون الا شيئا فشيئا ويجب تعاقب الاستعدادات
وتوارد الانفعالات واما ان النسب الصمية ادل على القدرة واعلى في الايجاد
فمحل نظر بل العددية اشرف كما يدل عليه صناعة الموسيقى الحاكمة بان النغمات
التاليفية العددية النسب اشرف من غيرها وهل ذلك الا كقول من يقول
النغمات الغير المنتظمة والاشعار الغير الموزونة اعلى في القدرة وادل على
كمال صانعها من غيرها لعدم انحصارها وانحصار المنتظمات والموزونات
واما الرموز القرانية فلها محامل وتاويلات غير ما ذكر والله اعلم بحقايق
اسراره ورموز آياته الفن الثالث في العنصريات اي العناصر وما يحدث منها
من المواليد الثلثة وغيرها وهو يشتمل على ثلثة فصول الفصل الاول في البسايط العنصرية
وهي اربعة باستقراء اوايل الملموسات وعدم وجدان خلو الاجسام المستقيمة الحركات
عن احدى الفاعلتين اللتين هما الحرارة والبرودة المقتضيتان للحركة اما عن الوسط
او اليه بالغرض الى الغاية اولا وكذا عن احدى المنفعلتين اللتين هما الرطوبة واليبوسة
المقتضيتان لقبول الاشكال عليهم بسيرا وعسرا على وجه الكمال او النقص وامتناع
اجتماع كل من المتقابلين في جسم واحد المتقابل بينهما فاذا تركب كل من الفاعلتين
مع كل من الانفعاليين حصلت اربعة اقسام بارد رطب هو الماء وبارد يابس هو الارض
وحار يابس هو النار وحار رطب هو الهواء فهذه من امهات المواليد وارکان
عالم الكون والفساد واسطقسات المركبات وعناصرها التي منها التركيب واليها
التحليل واصول الكاينات ولكل واحد منها صورة مقومة لجهة نوعه ووجوده
غير محسوسة ينبعث عنها الكيفيات المحسوسة وكل واحد منها يخالف الاخر في صورته
الطبيعية اي النوعية والا لتخلل كل واحد منها يوافق الاخر في صورته النوعية بالطبع
حيز ذلك الاخر والتالي باطل اذ لا يستقر شيء منها حيث يستقر الاخر وهذا في الاطراف
اظهر والمتقدم مثله واعلم ان الكيفية قد تتبدل مع انحفاظ الصورة كالماء المتسخن

والمجمد اخرى فان الصورة المائية في الجامد والجمد باقية لانها ترجع الى مقتضاها
بازل معاون واذا قيل الماء الحار انه بارد لا يعني انه بالفعل كذلك بل باعتبار صورته
المقتضية للبرودة عند زوال المانع والكيفية اذا اشتدت قد تبطل الصورة وتعد
المادة لما يناسبها من الصور كما قال وكل منها قابل للكون والفساد اي ينقلب بعضها
الى بعض بلا توسط او بتوسط واحد او اكثر فالاقسام الحاصلة من انقلاب
كل منها الى الثلثة الباقية اثنا عشر ستة منها يحصل من انقلاب كل من المتجاورين
الى الاخر واربعة يحصل من انقلاب كل من المتباعدين بتوسط واحد الى الاخر واثنان
يحصلان من انقلاب كل من الطرفين الى الاخر والمشهور ان الستة الاول يكون بالذات
والستة الباقية لا يحصل الا بتوسط او وسطين ويكون بالذات على قول الشيخ ان الصاعقة
تكون من اجسام نارية فارقتها السخونة وصارت لاستيلاء البرودة عليها جرما
متكاثفة ولا شك ان الصاعقة مما يغلب عليها الارضية لثقلها وصلابتها وقد
حكى الشيخ ايضا انه قد نزل في زمانه من الهواء مقدار علي مائة وخمسين رطلا شبيه
الحديد وايضا نرى ان النار القوية تحيل الاجزاء الارضية نارا كما قيل وفيه من
الكلام ما لا يخفى والمص اشار الى وقوع هذه الاقسام الستة من الانقلابات في ستة
امثلة معللا لاجماعها على قبول هيولى العناصر لخلع صورها والتلبس بها اثنان منها
بين الماء والارض واثنان منها بين الماء والهواء واثنان منها بين النار والهواء
واما اللذان بين الماء والارض فلان الماء ينقلب حجرا فان المياه الواردة على بعض
المواضع بعد ما يخرج من منابعها وهي صافية جارية مشروبة بحيث تتحجر حجرا قريبا
جمعها في زمان قليل فليس تكون الحجر منها بسبب ان فيها اجزاء ارضية انعقدت حجرا
صلبا بعد ذهاب ما ذهب منها الماء بالتبخر او النضوب والا لم يكن ان ما الذي يقع
فيه التحجر على حد من الصفا لم يقع في اضعافه ذهاب تلك المياه الكثيرة بالتبخر ولوجب
ان يحس فيها كدورة ارضية فانها لو كانت انعقادها من اجزاء ارضية غير محسوسة
لغاية دقتها للزم ان لا يتكون الا شيء قليل من الحجر من مياه كثيرة وليس الامر كذلك كما يعاين

في مواضع عديدة منها سيهكوه وهي قرية من بلدة مراغة من جملة اذربايجان بل الحق
ان ذلك انما هو بخاصية في بعض المواضع من الارض خلق الله فيها قوة معدنية
شديدة التاثير في التحجر اذا صادفتها المياه تحجرت وربما كانت في باطن الارض
فظهرت بالوادي من هذا القبيل ما نقل من انقلاب بعض الناس حجرا وقد شوهدت في بعض
البلاد اشباح حجرية على هيئات اشخاص انسية من رجال ونساء وولدان لا
يمونها من التشكيل والتخطيط شيء واشخاص بهيمية وما يأوونها بالاثاث
على حالات مخصوصة واوضاع يغلب على الظن انها كانت قوالب انسية وما نقل
بها فلا يبعد انها صور ومثل هذه القوة على قوم غضب الله عليهم وثانيهما قوله
والحجر يتحلل بالحيل الاكسيرية ماء شيالا فان لطلاب الاكسير في جعل الاجسام الصلبة
الحجرية مياها طريقين احدهما تصييرها بالاحراق او السحق ملحا او ما يجري مجراه كالنوشادر
ثم اذابتها المياه والاخر ايقاعها في المياه الحادة وتحليلها بها ثم ادامة الحيلة عليها
حتى يصير مياها جارية واما اللذان بين الهواء والماء فاحدهما ما اشير اليه بقوله
وكذا الهواء ينقلب ماء كما يرى في قلل الجبال فانه يغلظ الهواء سحابا بواسطة
برد يصيبه هناك لا لاجل بخار يصعد اليها وينساق اليها من موضع بل يتكاثف الهواء
الصحو فيتحيل اكثره او كله ماء ويتقاطر دفعة وهذا مما شاهده كثير من الناس و
ليس لقائل ان يقول ان البرودة لو كانت سببا لانقلاب الهواء لتتابعت الامطار
والثلوج في اوقات الشتاء جميعا لازدياد البرد بازدياد الثلوج الموجب لازدياد
الانقلاب فلم ينقطع الا بانقطاع الشتاء لانا نقول الاسباب الطبيعية انما هي
معدات للامور وليس شيء منها علة تامة بل لا بد في ذلك من وجود الموانع
وفقدان الشرائط فالمدعى ان البرد من جملة الامور التي لها مدخل في حصول
الانقلاب المذكور ولا يحصل الا به لا انه كلما وجد وجد الانقلاب وقد يستحق
انقلاب الهواء ماء بركب على السطوح الظاهرة من الطاسات المكبوبة على الجمد
او المملوءة ولا يمكن ان ينسب ذلك الى الترشيح والا لكان عند الكب ولكان الماء الحار

اولى لكونه الطف واقبل للترشيح والمشهود بخلافه ولا سبيل الى القول بان المياه
المنبثة في الهواء انجذبت الى مشاكلها في البرودة اذ ليس في طبيعته ان يتحرك الا الى
السفل ونحن نرى القطرات في جميع جوانب الاناء فاذا ثبت ان ذلك ليس على سبيل الترشح و
لا على سبيل الانجذاب فقد تحقق انه لانقلاب الهواء وثانيهما قوله والماء ايضا ينقلب
هواء بالحر الحاصل من تسخين الشمس او النار كما نشاهد من البخار الصاعد من الماء المسخن
فان البخار اجزاء هوائية متكونة من الماء مستصحبة لاجزاء مائية لطيفة مختلطة بها و
واما اللذان بين النار والهواء فاحدهما قوله وكذا الهواء ينقلب نارا كما في كور الحدادين
فانه اذا الح النفخ عليها وسد الطرق التي يدخل منها الهواء الجديد يحدث فيه نار من
انقلاب الهواء اليها ومن هذا القبيل الهواء الحار الذي مثل السموم المحرق وثانيهما قوله
النار ايضا ينقلب هواء كما في المصباح فان شعلة المصباح لو بقيت على النارية لتحركت الى
مكانها على سمت خط مستقيم قائم لانه اقرب الطرق فاحرقت ما حاذاها وليس كذا اعلم ان
المصنف لما اثبت انقلاب العناصر اي تبدل صور بعضها الى البعض الذي يدل على طاعة هيولى
مشتركة لما يرد عليها من الصور ولبسها ولسلبها لا مراد به ثم ولذلك يلزم انقلاب الحقيقة
اراد ان يشير الى طاعة الصور العنصرية لورود الاعراض والكيفيات عليها المعدة لحصول
المزاج على المركب منها لئلا يلزم اخلال صور العناصر حين حصول المزاج كما نقله الشيخ
عن بعض اهل زمانه وذلك انما يتحقق باثبات ان الاعراض والكيفيات الحاصلة للعناصر
امور زائدة على صورها النوعية مغايرة لها فاشار الى زيادتها بقوله ونقول ايضا ان
الكيفيات العنصرية زائدة على الصور الطبيعية وذلك لانها تستحيل في الكيفيات اي يزول
عنها بعض الكيفيات ويحدث فيها بعض آخر مثل التسخن والتبرد في الماء مثلا مع بقاء الصورة
النوعية المائية بحالها في كلتا الحالتين فلولا المغايرة بين الصورة والكيفية للزم اجتماع
وجود الشيء وعدمه في حالة واحدة وانه محال ولا يخفى ان المطلوب الذي هو المغايرة بين صور
العناصر وكيفياتها انما يحصل بارادة الاطلاق العام من الحدث المذكور في الاعراض عليه
بزوال الصورة النارية عند زوال حرارتها وكذا زوال الصورة المائية بزوال البرودة والدخيرة

والمحمود غير موجبة لعدم كونه منافيا للمدعي لما تحقق ان المطلقتين لا تتنافيان وانما
يتوجه لو كان المراد منهما الدوام وهو مما لا حاجة اليه في هذا المقام والبسايط من
العنصريات حقيقة كانت كالمزاج الاولي او اضافية كما في المزاج الثانوي اذا تصغرت
قال القرشي في شرح القانون تصغر اجزاء العناصر شرط في المزاج القوي لا في نفس المزاج
وذلك لان المحوج الى التصغر هو كون الانفعال اتم واكثر وهذا لا يمنع من تحقق الفعل و
الانفعال بدونه وذلك لان الشيخ نفسه يعترف بان مزاج الشخص انما يحصل من تكافؤ
اعضائه الحارة والباردة والرطبة واليابسة مع انها لم تتصغر واعترض عليه العلامة
الشيرازي بقوله ان مراد الشيخ ليس هو ان حرارة القلب مثلا موجودة فيه ولا يسري الى
الدماغ وكذا برودة الدماغ موجودة فيه ولا يسري الى القلب واذا وقع بينهما نسبة على
حد ما كانت هي المزاج والا لكان المزاج من مقولة الوضع او المضاف وهو باطل بل المراد ان
حرارة القلب اذا امتزجت مع برودة الدماغ وبالعكس يحصل لكل منهما كيفية مناسبة
لصحته وتلك الكيفية عرض موجود في عناصر متصغرة الاجزاء اقول في هذا الايراد نظر
لان كون كل من حرارة القلب وبرودة الدماغ سارية الى محل الاخرى حسبما ذكره لا يوجبان يكون
المزاج الثانوي الحادث في كل منهما حاصلا من تصغر اجزائهما وان كان تلك الاجزاء
المتصغرة محلا لهذا المزاج واين هذا من ذاك واجمعت وتماست في المركب وفعل بعضها
في بعض بقواها المتضادة وقد علمت فيما قبل ان الصورة النوعية في الجسم مبدء الاثار و
لا فاعلية كما هو راي جمهور الحكماء ولذلك قالوا انها تفعل اولا في مادتها التي حلت هي فيها
ثم في مادة ما يجاورها فالصورة النارية مثلا يسخن مادتها ثم مادة ما يجاورها وكذا الحال
في ساير الكيفيات وباقي العناصر فالمجاورة شرط للتفاعل الواقع بين الاجسام الا يرى ان
النار لا تسخن الا ماله وضع مخصوص وقرب معين بالنسبة اليها وكذا الماء لا يبرد الا ماله
نسبة المجاورة اليه فاذا امكن التفاعل بين الجسمين بمجرد المجاورة فلو تحققت المماسة
لكان ابلغ والمماسة انما يكون بالسطح ولا شك ان السطوح كلما كانت اكثر كانت المماسة
اتم والتفاعل اكمل وكثرة السطوح انما هي بحسب تصغر الاجزاء فنقول العناصر المختلفة

الكيفية التي هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة اذا تصغرت اجزاؤها جدا و
اختلطت اختلاطا تاما وتماست تماسا كاملا بين اجزائها وفعل كل صورة منها في مادة
الاخر كما هو المختار عند الفلاسفة واشار المصنف الى اختياره هذا المذهب بقوله بقوتها
المتضادة اي في الكيفية فان اطلاق القوة على الصورة شائع وكسر صورة كل واحد منها
سورة كيفية الاخر المضادة لكيفيتها حتى تنقص العنصر البارد بفعل صورته من حر العنصر
الحار وتزول تلك الكيفية التي هي الحرارة الشديدة عن ذلك الحار وهكذا العنصر
الرطب بالقياس الى العنصر اليابس فيحصل من افاعيل صور العناصر المتصغرة المتماسة
وانفعالات موادها كيفية متوسطة بين اطراف الكيفيات المتضادة اي المتخالفة
اذ لو حمل هذا التضاد على الحقيقي الذي يكون بين شيئين في غاية الخلاف فلم يكن منافيا
للمزاج الثاني الواقع بين اسطقسات ممتزجة قد انكسرت كيفياتها الشديدة بحسب
المزاج الاول بحيث اذا نسبت الى ايتها واحدة من المتقابلين جعلت من الاخرى فيستسخن
بالقياس الى البارد ويستبرد بالقياس الى الحار وكذا الحال في الرطوبة واليبوسة
متشابهة في اجزائه اي في اجزاء المركب فان كل جزء من اجزائه ممتاز اما حقيقة او وهما
عن الاخر فيكون الكيفية القائمة به غير الكيفية القائمة بالاخر الا ان تلك الكيفيات
القائمة بتلك الاجزاء متساوية في النوع وهذا معنى تشابهها وهي المزاج يعني ان هذه
الكيفية المتشابهة يسمى مزاجا وما قبل ذلك الاجتماع المؤدي الى الكيفية المذكورة
يسمى امتزاجا واختلاطا لا امتزاجا واعلم ان ههنا اشكالا من وجوه الاول انا لا نسلم
ان التفاعل بين الاجسام لا يكون الا بالتماس بل قد يكون بدونه كما في تاثير الشمس
ما يقابلها بالتسخين والاضاءة ولا تماس بينهما وكذا المبصر في الباصر واذا جاز الفعل
من جانب والانفعال من آخر كما ذكرنا جاز التفاعل ايضا بلا مانع عقلي وفي المباحث
المشرقية الصواب ان يترك ههنا الاحتجاج ويعول على المشاهدة فيقال الكلام في
اجزاء الممتزج وهي لا محالة متلاقية ونشاهد ايضا ان بعضها لا يؤثر في بعض ولا يتاثر عنه
الا بالتلاقي والتماس فلا يبعد ان التاثير والتاثر بينهما بلا تلاق محتمل فان ذلك

غير محتاج اليه فيما نحن بصدده الثاني ان المحذور المهروب عنه الناشي من جعل الكيفية القائمة بها فان الصورة النارية لا توثر بذاتها في كسر البرودة بل بواسطة حرارتها فيكون الكيفية شرطا في التاثير فيلزم اجتماع الكيفية الكاسرة مع الحادثة المنكسرة وذلك لان الانكسارين لا يجوز ان يكونا متعاقبين والا لانقلب المغلوب غالبا بل يكونان معا والشرط يجب ان يكون مع المشروط فتوجد الكيفيتان الصرفتان مع الانكسارين فيلزم وجود الصرافة مع الانكسار واندفع لا بقال المنكسر هو المادة لا الكيفية فلا محذور لانا نقول انكسار المادة ليس في ذاتها بل في كيفيتها والجواب عنه ان الصورة في كل منهما فاعلة والكيفية فيه علة معدة للفعل فلا يجب اجتماعها مع المنكسرة فالكاسر ان اريد به الكيفية المعدة الشديدة لحدوث المنكسر فهي لا يجب ان يجتمع مع المنكسر وان اريد به الصورة الفاعلة فهي مجتمعة ولا محذور فيه ذلك بل الانسب بالمرام ان يقال شدة كيفية كل من العنصرين معدة لان تفعل صورة الاخر لا صورته في مادة ذلك الاخر لا في مادته كما هو المشهور كيفية ضعيفة فهذه الكيفية الضعيفة الحاصلة من تاثير صورة العنصر الحاصل واعداد الكيفية الشديدة القائمة بعنصر آخر لا يجب ان يجتمع معها فلم يلزم كون الكاسر منكسرا الثالث ان الماء الحار اذا اختلط بالماء البارد كسر الحار من برده ومن الحق ان يقال للماء صورة توجب الحرارة ويكسر البرودة بل ليس للماء الا صورة واحدة نعلم ان الفاعل لكسر البرودة هي الكيفية دون الصورة اقول في الجواب انه لا مانع من افادة الصورة المائية في مادتها او مادة جسم اخر من نوعه او من غير نوعه حرارة لاجل كونها مقسورة واعتبر ذلك الامر وفسر بالحركة القاعدة للجسم الثقيل الصادرة عن صورة مقسورة مقتضية للحركة النازلة مع عدم الشرط وقد علمنا ان الفاعل في الحركة القسرية هو الطبيعة باعداد القاسر اياها الرابع ان كلام الحكماء مشعر بان المزاج كلما كان اعدل كانت الصورة الفايضة عليه من المبدء اتم واكمل وقد ثبت بصناعة الطب ان اعدل الاعضاء جلد الاصابع واخرجها من الاعتدال القلب فوجب ان يكون تعلق النفس بالجلد لا بالقلب وهذا الاعتراض اورده الامام

الرازي على كلام الشيخ في الاشارات واجاب عنه المحقق الطوسي في الشرح بقوله كون جلد الاصابع اعدل الاعضاء لا يقتضي كونه اعدل الامزجة على الاطلاق فان الاعضاء من حيث هي ليست بقريبة من الاعتدال الغلبة الجزئين الثقيلين عليها وايضا ليست الاعضاء ما يتعلق بها اولا النفس ولا والمزاج المستعد لقبول الصورة الحيوانية فضلا عن الانسانية ليس هو مزاج الاعضاء بل هو مزاج الارواح لقرب الاجزاء الثقيلة والخفيفة فيها من التساوي فهي شيء يتعلق النفوس به ثم ان تلك النفوس يحتاج بسبب محافظة تلك الارواح و كمالها الشخصي والنوعي اولا الى عضو يحصر تلك الارواح ويمنعها عن التفرق و هو القلب ثم الى عضو يغذيها وهو الكبد والى عضو يعدها الان تصير مبدء الحس والحركة هو الدماغ ثم الى ساير الاعضاء عضوا بعد عضو بحسب حاجاتها في افعالها المختلفة المترتبة الى ان ينتهي الى جلد الانملة وغيره فليتم بجميع ذلك الشخص على التفصيل المذكور في كتب الطب فهذا وامثاله ليس مما يخفى على الناظر في كتبهم لكن من لم يجعل الله له نورا فما له من نور انتهى كلامه قدس سره قال صاحب المحاكمة وهذا غير مستقيم لان الشيخ صرح في مواضع من كتاب القانون ان الروح والقلب اخر ما في البدن حاران جدا مائلان الى الافراط والخفيفان غالبان على الارواح فالقول بقرب الخفيف والثقيل فيها الى التساوي مما ينافيه قطعا اقول لعمري ان كلام المحقق في هذا المقام في غاية الاستقامة والصواب وما صرح به الشيخ من ان الروح والقلب احر ما في البدن لا ينافي ما ذكره بل اعتدالهما يقتضي ذلك ومعنى غلبة الخفيفين على الارواح انهما كذلك بالاضافة الى امزجة الاعضاء ثم بعد الاغماض عن ذلك نقول ان غلبة الخفة على جسم لا ينافي كونه اقرب الى التساوي من جسم آخر لا يكون كذلك لجواز ان يكون غلبة الخفة عليه اقل من غلبة الثقل على ذلك الجسم ومن جوز كون الحرارة والخفة غالبة على القلب مع ما يشاهد من ثقله الطبيعي وكثافته فقد خرج عن الانصاف ثم الحق في الجواب ان كلام الشيخ في الاعتدال النوعي لا العضوي فان تعلق

فان تعلق النفس انما هو بمجموع البدن ضرورة ان تعلقها بحسب التدبير والتصرف وذلك لا يتم الا باعضاء آلية فالمزاج المعد لفيضان النفس ليس مزاج عضو من اعضاء بل هو مزاج جميع البدن اعني جميع امزجة الاعضاء وذلك المزاج اقرب الى الاعتدال من امزجة الانواع الاخر واما ان اول تعلق النفس بالروح او بالقلب فذلك بحث آخر وانما ذهبوا اليه لان تعلق النفس بالبدن للاستكمال والاستكمال بها انما يكون بالاعمال و الحركات الصادرة من الارواح التي منشاها القلب فان قلت لما كان تفاوت الصور في الكمال بحسب اختلاف مراتب الاعتدال حتى ان انكسار الكيفيات كلما كان اتم كان النسبة الى المبدء اكمل والصورة الفايضة عليه افضل وجب ان يكون الصورة الفايضة على الجلد اكمل الصور لانها اعدل الاعضاء وليس كذلك فنقول ليس في الاعتدال الا استحقاق صورة ومجرد ذلك لا يكفي في فيضانها بل لا بد مع ذلك من ان يكون الممتزج محلا لتصرف الصورة وتاثيراتها والعضو ليس كذلك انتهى كلامه واقول لا يخفى على الخبير ما فيه من الخلل والقصور وتحقيق الحق في هذا المقام بحيث يزول الشك عن مرامهم ويرتفع التدافع عن كلامهم يستدعي اظهار شيء من خبايا هذا المبحث الذي هو معضلة الافهام ومزلة الاقدام وهو ان للنفس الحيوانية الذي له وحدة طبيعية من حيث له ذاتا شخصية وكثرة من جهة كونه ذا اجزاء متكثرة متخالفة الامزجة تعلقين تعلق اجمالي وتعلق تفصيلي ومنشا تعلقها الاجمالي هو المزاج النوعي الواحد المتميز عن امزجة باقي الانواع ومنشا تعلقها التفصيلي هو مزاجه العضوي فكما ان اعدل الامزجة النوعية هو مزاج الانسان واعدل امزجة الاعضاء هو مزاج روحه البخاري اللطيف فكذا النفس الفايضة عليه اجمالا اولا وعلى روحه البخاري وباقي اعضائه بحسب الترتيب تفصيلا يجب ان يكون اشرف النفوس والصور فما وقع في كلام الشيخ حيث اشير اليه من كون تعلق النفس انما هو بمجموع البدن فهو بالنظر الى الاعتبار الاول وما وقع في كلام المحقق من ان المزاج المستعد لقبول النفس مطلقا هو مزاج الارواح فهو بالنظر الى الاعتبار الثاني فلا منافاة بين القولين

وهذه المسئلة من الطبيعيات نظيرة مسئلة من الالهيات وهي ان طائفة من الحكماء صرحوا بان العالم بجميع اجزائه حيوان واحد له نظام واحد هو انسب النظامات الممكنة فيكون صادرا عن الواحد الحق بلا توسط شيء اصلا وكونه ذا اجزاء متكثرة متباينة لا ينافي صدوره عن المبدء الواحد من جميع الوجوه والحيثيات ولا يلزم ذلك صدور الكثير عن الواحد الحقيقي وذلك ان للعالم على هذا التقدير جهتين جهة وحدة شخصية وجهة كثرة اجتماعية والفرق بينهما على نحو الاجمال والتفصيل فبالنظر الى وحدته حكم عليه بانه يستند بالذات الى الواحد الحق تعالى من دون وسط وشرط وبالنظر الى جهة كثرته حكم عليه بانه صدر على ترتيب السببي والمسببي بان ابسط اجزائه واشرفها هو اقربها الى الفاعل الحق تعم ثم يتلوه في الصدور ما يتلوه في البساطة والشرف وهكذا الى ان ينتهي الى اقصى الوجود فقصد الحكماء في اثبات العقول والوسايط وعدم نسبة الجسمانيات والمتكثرات الى الباري انما هو لتصحيح صدور العالم باعتبار حيثية كثرته وتفصيله وعدم مناسبة بعض اجزائه الا بتوسط بعض آخر لئلا يلتزم بصدورها او لا بلا مناسبة احديته تم وجوده تعم وتقدس لا باعتبار جهة وحدته وتشخصه اذ لا كثرة فيه من هذه الجهة فعليك بهذا الاصل الشريف النفع واعمال رويتك فيه لينفعك في كثير من المواضع الخامس انهم قالوا ان مزاج الانسان اعدل الامزجة وفيه اشكال لان مزاج الانسان خروجه عن الاعتدال الحقيقي اما الى البرودة او الى الحرارة فان كان الى البرودة كان الاحر منه اعدل وان كان الى الحرارة كان الابرد منه اعدل وكذا الحال في الرطوبة واليبوسة واجاب عنه العلامة الدواني على ما رايته في مسودة بخطه ان خروجه عن الاعتدال الحقيقي قد يكون الى الحرارة وقد يكون الى البرودة اعني بذلك ان الخارج من الاعتدال في اي طرف يفرض الى حد ما هو مزاج الانسان فكان المعتدل الحقيقي مركزا واحد عنه في الخارج لا في الاطراف الى حد ما بمنزلة دائرة هو عرض مزاج الانسان اقول فيه نظر اما اولا فلان مدار ما ذكره على ان عرض المزاج عندهم يكون عبارة عن امتداد متوهم في مراتب النسب الحاصلة بين الكيفيات المختلفة والمصرح به في كتبهم خلاف ذلك وهو انحفاظ

النسبة في مراتب عرض المزاج كيف وقد فرروا ان الخروج عن الاعتدال الطبي كالخروج
عن الاعتدال الحقيقي انما ينحصر باتحاد ثمانية لا غير خلافا للكاتبي وذلك انما يستقيم
اذا كان العرض عبارة عن امتداد متوهم في مراتب الكميات والكيفيات عدة وشدة مع
حفظ النسبة في الجميع قال شارح المواقف اذا فرض ان الاعتدال الطبي على نسبة الضعف
مثلا فالاجزاء الحارة اذا كانت عشرة والبارد خمسة كان المركب معتدلا وكذا اذا كانت الحارة
عشرين والبارد عشرة الى غير ذلك من الاعداد التي يوجد فيها هذه النسبة وما قيل من
ان المعتدل هو الذي وفر عليه قسطه الذي ينبغي له من العناصر بكمياتها وكيفياتها معناه
رعاية النسبة بين كمياتها في العدد وكيفياتها في القوة والضعف وح يبطل ما توهم الاطبا
من ان الخارج عن المعتدل بحسب الطب لا ينحصر في ثمانية انتهى لا يقال كل من المعتدل
الطبي وقسيمه يعتبر بالنسبة الى اربعة النوع والصنف والشخص والعضو ويعتبر كل من
هذه الاربعة بالنسبة الى الداخل تارة والى الخارج اخرى على ما هو مشروح في كتب الطب فاذا
اعتبرت الاقسام الثمانية للخروج بالقياس الى المعتدل الشخصي مثلا كانت الاقسام الثمانية
مع الواحد المعتدل داخلة في عرض مزاج النوع مع كونها على نسب مختلفة لانا نقول
لا نم ذلك فان الاقسام الثمانية المفروضة في الخروج عن المعتدل الشخصي لا يجب تحققه سواء
سواء كان في داخل النوع او في خارجه وكون مراتب العرض فيما بين مراتب الحرارة والبرودة
والرطوبة واليبوسة لا يوجب ذلك لان اقسام الخروج المتصورة الوقوع في ساير الاشخاص
في الواقع هي ما يكون بحسب مراتب كميات العناصر ومراتب كيفياتها شدة وضعفا مع
حفظ نوع النسبة في الجميع وتدقيق في المبحث بعد محل تامل واما ثانيا فلما مر من غلبة
العنصرين الثقيلين على بدن الانسان الموجبة لغلبة البرودة على مزاجه دائما فخروجه
عن الاعتدال الحقيقي لا يمكن ان ينسب تارة الى طرف وتارة الى آخر والاولى ان يجاب
عن ذلك بان كون الاحر من الانسان او الابرد منه اعدل حين خروجه عن الاعتدال
الحقيقي الى احدى الفاعليتين انما يلزم اذا لم يكن شيء منهما اخرج منه عن الاعتدال
في احدى المنفعلتين وهو غير معلوم بل الواقع خلافه لتفاوت في كيفيات الجوهر وهي مركبات

غير تامة المزاج يحدث اكثرها في الهوآء بين الارض والسماء ويقال لها الاثار العلوية واعلم
انه اذا وقعت القوى الفلكية وخصوصا الشمس في العناصر باذن الله تعالى فركبها وخلطها
حصل من اختلاطها موجودات شتى اولها البخار والدخان فاذا هيج الفلك باسخان الحرارة
وبخر من الاجسام المائية ودخن من الاجسام الارضية وانا راجزاء ما هوائية ومائية
مختلطين وهو البخار واما نارية وارضية كذلك وهو الدخان حصل بتوسطها ما يحدث في الجو
الارض من الغيم والمطر والثلج والبرد والضباب والطل والصقيع والرعد والبرق والصاعقة
والرياح وقوس قزح والهالات والشهب والزلزلة وانفجار العيون والتامل في بناء الحمام و
عوارضه نعم العون على ادراك مائية الجو وكثير من حوادثه بل التدبر فيما يرتفع من ارض
معدة الانسان الى زمهرير دماغه ثم ينزل منه في ثقبه وجهه يعين على ذلك كساير الامور الانفسية
على الامم الافاقية والمتواترات الثابتة كيفية حدوث كل منها اما السحاب والمطر وما يتعلق بهما فاكثرها
في ذلك تكاثف اجزاء البخار المتصاعد لان ما يجاور الماء من طبقة الهوآء المنقسم اليهما باعتبار
تخلخلها الاجزاء وعدمها المنقسمة كل منهما الى طبقتين باعتبار وصول الشعاع الشمسي
المنعكس من وجه الارض وعدمه في احدهما وباعتبار الامتزاج مع النار وعدمه في الاخرى
استفيد كيفية البرد من الماء ثم الطبقة الزمهريرية منه وهي التي ينقطع عنها تاثير شعاع
الشمس تبقى باردة لوجود المقتضي لها وانقطاع المانع فاذا بلغ البخار في صعوده اليها يتكاثف
بواسطة اصابة البرد الذي من شانه التكثيف اليه في افضى الهوآء عنده ينقطع الشعاع فان
لم يكن البرد قويا اجتمع ذلك البخار وتقاطر لا انعقاد الحاصل من التكاثف الموجب للثقل والا
فالمجتمع هو السحاب والمتقاطر هو المطر وانما يكون مستديرا كالكرة للحركة السريعة الموجبة
لخرق الهوآء بمصادمته فينمحق الزوايا من جوانب القطرات فيصير مستديرات وان كان البرد
قويا فاما ان يصل البرد الى اجزاء السحاب المائية الرشية قبل اجتماعها وتشكل القطرات منها
او لا يصل قبل الاجتماع بل بعده فان وصل قبله ينزل السحاب ثلجا وان لم يصل قبله بل وصل بعده
ودبر الماء بعد ذلك فيهرب منه البرد الى الباطن مخصوصا بما في الربيع والخريف
فيجمد وينزل بردا بفتح الراء وكثيرا ما يجمدون الماء في البلاد الحارة تبريده لما ذكرنا واما

اذا لم يصل البخار الى الطبقة الباردة الزمهريرية لقلة حرارته الموجبة للصعود فاما
ان يكون كثيرا او قليلا فان كان كثيرا انعقد لاجل اصابة البرد سحابا ماطرا كما حكى
الشيخ انه شاهد البخار قد صعد من اسافل بعض الجبال صعودا يسيرا وتكاثف حتى كانه مكبة
موضوعة على وهدة وكان هو فوق تلك الغمامة في الشمس وكان من تحته من اهل القرية التي
كانت هناك يمطرون وقد لا ينعقد بل يكون متبددا ويسمى ضبابا ولاجل لطافته يزول سريعا
لوصول ادنى حرارة اليه وان كان قليلا فاذا ضربه البرد في الليل فنزل لثقله الحاصل بالبرودة نزولا
في اجزاء صغار لا يحس بها الا عند اجتماع شيء يعتد به فان لم يجمد فهو الطل وان انجمد فهو
الصقيع وهو ما يسقط بالليل من السماء شبيها بالثلج كما ان الطل يسقط شبيها بالمطر
فالنسبة بين الطل والصقيع كالنسبة بين المطر والثلج وربما تكاثف الهوآء نفسه من غير
بخارات كثيرة لشدة البرد فاستحال الى الاقسام المذكورة ولذا قيل المطر المسبب عما قبل الا كثري
قال الامام الرازي تكون هذه الاشياء في الاكثر من تكاثف البخار وفي الاقل من تكاثف الهوآء
واما الرعد والبرق فسببهما ان الدخان اذا احتبس فيما بين السحاب بان يرتفع اجزاء دخانية
كثيرة مختلطة الى الطبقة الزمهريرية فيتكاثف البخار فينعقد سحابا والادخنة تصعد الى
اعلى لشدة لطافته ويبسه فما صعد من الدخان الى العلو بالطبع لبقائه على حرارته المقتضية
لصعوده او هبط لتكاثفه بالبرد الشديد الواصل مزق السحاب صاعدا او هابطا تمزيقا
عنيفا فيحصل صوت هائل كريح عاصفة وهو الرعد بتمزيقه السحاب وربما اشتد ذلك الدخان
المواد وان اشتد الدخان بالحركة لقوة التسخين وذلك لان الدخان لطيف ونار ما ارضية ممتزجة
الحرارة والحركة ممزوجة مزاجه من الدهنية ما ربما يشتعل بادنى سبب مشتعل فكيف لا
يشتعل بالتسخين القوي الحاصل من الحركة الشديدة والمصاكة العنيفة فان كان لطيفا و
ينطفي بسرعة كان برقا والبرق يرى قبل الرعد لان الصوت لا بد له من حركة الهوآء والحركة دفعية
فيحتاج الى زمان وكذلك الرؤية على ما بين ولذلك يرى حركة يد القصار قبل سماع الدق بزمان
وان كان كثيفا لا ينطفي بسرعة بل يصل الى الارض كان صاعقة فربما صار لطيفا بحيث ينفذ في المتخلخل
ولا يحرقه ويذيب المندمج فيحرق الذهب في الكيس دونه الا ما احترق من الذهب وقد اخبر اهل

قال المهندس صار البخار الى الرعد وتدافعها الى الهواء لكسر وانما يكون الريح كما يرى لبعض الهواء فاما الهواء فانه يركد
ساكنا فيما بين سقف البناء العظيم الارضية فاذا وصلت الحركة الريح اليه ... التي تخرج من الارض
لم تجد الريح الى ذرية موضع غالبا فيما بين سقف هذا البناء العظيم الارضية فدفعت الهواء فدخلت فيه فتضاغط وتدافع واحدث له الدافع
حركة فسمي ذلك الهواء المتدافع المتحرك ريحا

النوادر بان الصاعقة وقعت في بلدة ولادتنا شيراز على قبة الشيخ الكبير وهو عبد الله بن خفيف فاذابت
قنديلا فيها ولم يحرق شيئا منها وربما كان كثيفا غليظا جدا فيحرق كل شيء اصابه وكثيرا ما يقع على
الجبل فيدكه دكا واما الرياح فقد يكون بسبب ان البخار اذا ثقل بواسطة البرودة المكتسبة
من الكرة الزمهريرية واندفع الى السفل فصار للخفة بالحركة الموجبة للطيفة هواء متحركا وهو
هو الريح وقد يكون لاندفاع يعرض بسبب تراكم السحب يعني به تكاثفها يعني تضغط ما يقابلها
الموجب لحركة ما يليها من الهوآء لامتناع الخلاء واليه الاشارة بقوله فيصير السحاب من جانب الى جهة
اخرى وقد يكون لعكس ذلك اي لانبساط الهوآء بالتخلخل في جهة اي تزيد مقداره واعلم ان
نسبة التراكم الى السحاب والانبساط الى الهوآء من باب نسبة الشيء الى ما يؤول اليه والا فالامر
عكس ذلك اذ المراد منهما في هذا الموضع نفس الحركتين كما لا يخفى واندفاعه من جهة اخرى
وفي كل من القبيلين يكون مجاور المجاور يتبع المجاور في الانجذاب والاندفاع على درجة اضعف
وهكذا شيئا فشيئا الى ان يقف وقد يكون بسبب برد الدخان المتصاعد عند وصوله الى
الزمهرير ونزوله فلذلك كان مبادي الرياح فوقانية وربما عطفها مقاومة الحركة الدورية
التي تتبعها الهوآء العالي وانعطفت ربما جاء من الرياح ما يكون سموما اي ريحا حارة واما ما في شرح
القانوني من تولده اي تكيفها بكيفية سمية فلا وجه له ظاهرا وقد صحفها بعضهم وقروا سموما
بصيغة المفعول عرفا الاولى تانيثه لان موصوفه مفرد مؤنث جمعه سمايم واما السموم بفتح
السين فهو جمع السم لاحتراقه في نفسه بالاشعة السماوية او لحدوثه من بقية مادة
الشهب او لمروره بالارض الحارة جدا او لاجل غلبة نارية عليها وقد يتفق تلاقي رياح فيما بين
ريحين متقابلتين فوبتين بالتقيان فتستديران او فيما بين رياح مختلفة الجهة حادثة
فيدافع تلك الرياح والاجزاء الارضية المشتملة عليها فينضغط تلك الاجزاء بينها
مرتفعة كانها تلتوي على نفسها فيحصل التدوير المسمى بالزوبعة والاعصار وربما
اشتمل الزوابع العظام على قطعة من السحاب يحمل بخار مشتعل فيرى نارا تدور واما
قوس قزح فهي انما تحدث من ارتسام ضوء النير الاكبر اي الشمس في اجزاء ارضية رشية
صقيلة صغيرة متقاربة واقعة في الغمام مختلفة الوضع المعبر عنه بكونها مستديرة اما

صفا لنها فلبو فهم فيها شي واما صغرها فليقبل لون المنير ولا تقبل شكله واما تفارقها فليفصل الارتسامات بحسب الحس واما وقوعها في الغمام فلظهور القوس واما اختلافها في الوضع فليكون الخطوط بين البصر وبينها كلها والتي تنعكس من هذه الخطوط الى النير كلها متساوية فانه على هذا الوجه يكون حدوث القوس وتوضيح ذلك انا اذا توهمنا على دايرة الافق من جانب الغرب نصف كرة الغيم وان دايرة نصف هذه الكرة قائمة عليه ومركز دايرتها مركز الافق ليكون السطح المقعر من هذه الكرة مقابلا للمشرق والذي فوق الارض منه انما هو ربع الكرة وان النير قد طلع من المشرق ومركزه على نفس الافق الشرقي وان خطا قد خرج من مركز الشمس وهو نقطة ج ومر على الاستقامة الى قطب كرة الغيم وهو نقطة ب وان البصر موضوع على هذا الخط بين نقطتي ج وب عند نقطة د وانه قد خرج من البصر اي من نقطة د خطوط الى بسيط نصف كرة الغيم المقابل للنير وكلها متساوية وان كل واحدة منها انعكس ايضا من بسيط كرة الغيم الى النير والتقت كلها عند نقطة على خط ج ب وربما يكون ملتقى الخطوط نقطة ج لا على الوجه الكلي كالتي تحدث من اجتماع هذه الاشياء مخروطان اح داخل الآخر اذا الرجل البصر مركز الذلك السطح الكري والا انعكست الخطوط كلها اليه لما تقرر في المناظر من تساوي زاويتي الشعاع والانعكاس فيتحد المخروطان فاذا فرضنا احدهما داخل الآخر وسهمهما واحد وهو خط ج ب ورأس احدهما داخل البصر عند نقطة د ورأس الآخر النير عند نقطة ج وقاعدتهما جميعا دائرة غمامية فيرى في كل جزء من اجزاء تلك الدايرة ضوء الشمس دون شكلها فكانت تلك الاجزاء مستضيئة على هيئة قوس قزح ولما كان سهم المخروطين موضوعا على الافق لزم ان يكون الذي يظهر من قاعدتهما نصف دائرة بالضرورة وهذا الشكل بتفصيل ما ذكرنا ويتبين بالبيان المذكور ان الشمس اذا ارتفعت على الافق يكون القوس اقل من نصف دايرة وذلك انه اذا ارتفع ما عليه نقطة ج من الافق الشرقي في مثالنا انحط مركز دايرة القوس الموضوعة على الافق الغربي واذا انحط مركزها كان ما يظهر منها فوق الافق اقل من نصف دايرة وكلما ارتفع ما عليه نقطة ج انحط مركز دايرة القوس ورؤيت كلها مائلة نحو الافق الى ان يختفي ولهذه العلة لا يظهر القوس في انتصاف النهار في الصيف لان الشمس

مرتفعة ارتفاعا كثيرا على الافق فينحط مركز دايرة القوس انحطاطا مساويا للارتفاع فلا يرى ح ويظهر في الشتاء وايام القصار في انتصاف النهار لان ارتفاع الشمس قليل يمكن معه ان لا ينزل مركز القوس نزولا يختفي معه جميع القوس ويتبين بهذا البيان انه لا يمكن ان يكون القوس اكبر من نصف دايرة لانها لا يكون كذلك الا ومركز الشمس تحت الافق الشرقي والشمس اذا كانت تحت الارض لم ينعكس خطوط البصر اليها فاذن لا يمكن ان يكون القوس اكبر من نصف دايرة واعلم ان البيان لا يتفاوت سواء قلنا بان القوس وكذا الهالة امر موجود ولونها متخيل كما هو مذهب بعض الحكماء كالاسكندر وغيره من الاقدمين او بانها خيال يحدث من انعكاس القوة الباصرة من الغمام الى النير كما يراه جمهور الحكماء وسواء كانت رؤية الشيء في المرآة بخروج الشعاع او بالانطباع كما هو الظاهر من عبارة المعلم لان كون الغمام والنير على الوضع الذي ذكرناه شرط لظهور هذه الحالة على جميع المذاهب ويحكى عن افلاطون ان الدليل على ان القوس خيال حادث عن انعكاس البصر هو انا كيف تحركنا اذا كانت القوس ظاهرة رأيناها معنا وهذا خاص بالامور المتخيلة لان القوس اذا كان شيئا موجودا قائما بذاته لم ينتقل بانتقالنا وكانت يكون بخلاف حركتنا فيكون اذا انتقلنا يمنة يسارة واذا انتقلنا يسرة يمنة وايضا فانا اذا دنونا من القوس بمقدار ما دنت هي ابتعادا منا مثل ذلك المقدار مثل ان يكون بيننا وبينها الف ذراع مثلا فنبعد عنها مائة ذراع فيحصل بيننا وبينها تسعمائة ذراع وهذا خاص بالامور المتخيلة التي يكون في المرايا وما يشبهها وهذا القول ويصدقه القوس الحادثة حول السراج في ايام الشتاء اذا كان الهواء بدايرة بغيمة ندية فانه يعرض لمن بعينه رطوبة او يضعف بصره ان يرى حول السراج دوايرا الوانها مختلفة وذلك لان الدخان الذي يرتفع من السراج يصير كالمرآة فيمنع البصر عن خط النير على استقامة فينعكس من المرآة اعني الدخان المتصاعد من السراج الى النير من جميع الجهات فيتخيل كالدايرة فيها قزح فاذا حدق او قرب من النير لم ير تلك الدواير وكذلك ايضا اذا نظرنا الى الشمس وحدقنا اليها ثم حدقنا اشد بدا ثم غمضنا اعيننا رأينا الوانا قوسية فاذا كان من الجايز ان يتخيل هذه القوس خيالا لا يستند الى شيء لم يمتنع مانع ان يكون هذا جايزا في القوس الحادثة عن غمام واشراق

الخطوط التي بين البصر وبين الغمام والتي تنعكس من هذه الخطوط الى النير كلها متساوية لانه يحدث عند ذلك مخروطان رأس احدهما البصر ورأس الآخر النير وقاعدتهما الغمام فيكون هذه القاعدة لا محالة مستديرة بيان ذلك انا اذا تصورنا خطا خارجا من نقطة البصر الى النير على استقامة ثم تصورنا انه قد خرج من نقطة البصر خطوط الى الغمام منعكسا كل واحد منها الى النير فانه يحدث عند ذلك مثلثات كثيرة متساوية قاعدتها واحدة وهي الخط المستقيم الذي تصورناه خارجا من البصر الى النير واضلاعها الخطوط التي من البصر الى الغمام ومن الغمام الى النير وهذه الخطوط متساوية كل لنظايره اعني الخطوط التي من البصر الى الغمام مساوية بعضها بعضا والتي من الغمام الى النير كذلك واذا كان هذا هكذا فالخط المار برؤوس المثلثات التي هي عند الغمام دائرة اضطرارا فالهالة دايرة هذا هو البيان التعليمي في ذلك المناسب لكون الهالة خيالا واما البيان الطبيعي المناسب لكونها امرا موجودا متخيلا لونها فهو ما ينقل عن بعض الحكماء انه قال يحدث من ضوء النير في الغمام الرقيق حركة موجية مثل ما يعرض للماء عند وقوع الحجر فيه فانه يحدث حول الحجر حركة مستديرة وايضا فان الشعاع الخارج من القمر من شأنه ان يلطف الهواء المحاذي له فهو يلطف ما يحاذيه من الغمام وكلما لطف الجزء المحاذي للنير غلظ ما حوله للتكاثف فيرى كالدايرة ومثال ذلك ان ينفخ بانبوب ترابا موضوعا على نحو فينقى الموضع الذي ينفخ فيه ويجتمع الغبار المتكاثف في موضع المحيط بالموضع النقي ويحدث دايرة فهذا ما نقل عنهم وهو كما ترى واما السبب في تكونها تحت القمر على الاكثر وتحت الشمس على الاقل فهو لقوة اسخان الشمس لان قوة اسخانها تحلل الضوء الذي ينبغي لحدوث الهالة باكثر من تحليل القمر اياه اللهم الا ان يكون السحاب رقيقا في غاية البرودة لا يتحلل سريعا وحكي عن الشيخ ورأينا ايضا مرتين حول الشمس دايرة اعظم من دايرة القمر الوان قوس قزح مرة تامة ومرة ناقصة واما السبب في ان يرى وسطها كالخالي والدايرة التي حولها سوداء فهو ان تحرر المخروط هو اقصر الخطوط التي يصل بين الناظر والنير فالبصر يرى النير من قرب وينفذ في الغمام لقوته فيرى هذا الموضع شديد الاستنارة واما باقي الخطوط التي يتوهم خروجها من البصر الى النير فانها لا يؤثر اليه على الاستقامة

الوانها بسبب اختلاط ضوء النير والوان الغمام المختلفة توضيح المقام يستدعي مقدمتين الاولى ان ساير الالوان المتوسطة بين الاسود والابيض انما يحدث عن اختلاط هذين اللونين وبالجملة الابيض اذا رؤي بتوسط الاسود او بمخالطة الاسود حدث عن ذلك الالوان الاخر فان كان النير هو الغالب رؤي الاحمر وان لم يكن غالبا رؤي الكراثي والارجواني وغلبته في الكراثي اكثر وفي الارجواني اقل الثانية ان اللون الاسود هو بمنزلة عدم الابصار لانا اذا لم نر الشمس والمضيء ظننا انا نرى شيئا اسود فالمكان من الغمام الذي يكون الابيض فيه غالبا على الاسود نراه احمر والمكان الذي يكون فيه الاسود غالبا نراه ارجوانيا والمكان الذي فيه الاسود بين الغالب والمغلوب نراه كراثيا فاذا مهدنا نقول اذا رأى البصر النير بتوسط الغمام على تلك الشرائط رأى القوس على الاكثر ذات الوان ثلاثة الاول منها وهو الدور الخارج الذي يلي السماء احمر لقلة سواده وكثرة بياضه والثاني وهو الذي دونه كراثي لتوسطه الاول والثالث في قلة السواد وكثرته وقلة البياض وكثرته والدور الثالث مما يلي الارض ارجواني لكثرة سواده وقلة بياضه واما الدور الاصفر الذي قد يرى احيانا بين الدور الاحمر والكراثي فانه ليس يحدث بنحو الانعكاس فانها بمجاورة الاحمر للون الكراثي والعلة في ذلك ان الابيض اذا وقع الى جنب الاسود رؤي اكثر بياضا ولما كان الدور الاحمر فيه بياض والكراثي مايلا الى السواد رؤي طرف الاحمر القريب من الكراثي اكثر بياضا مما هو اقرب بياضا من الاحمر هو الاصفر فلهذا يرى طرف الدور الاحمر القريب من الكراثي اصفر وقد يظهر احيانا قوسان معا وكل واحدة منهما ذات ثلثة الوان على النحو الذي ذكرناه في الواحدة لكن وضع الوان القوس الخارجة بالعكس من الداخلة يعني دورها الخارج الذي يلي السماء ارجواني والذي يليه كراثي والذي يلو هذا احمر ولا يبعد ان يكون احدى القوسين عكس الاخرى واما الهالة فايضا انما تحدث من ارتسام ضوء النير في اجزاء رشية صغيرة صقيلة متوسطة في التكاثف والاشفاف مختلفة في الوضع المشار اليه بقوله مستديرة اما الصغر والصقالة فبمثل ما مر واما التكاثف فلئلا ينفذ البصر فيها استقامة من دون انعكاس واما الاشفاف فليتوسط به البصر عند الانعكاس ولا ينعكس واما اختلافها في الوضع فلكي

وانما يقع عليه بعد ان ينعكس من الغمار اليه وببعد المسافة فلا يرى النير من هذا الكرة
شديد الاستضاءة كما نراه من المحو وما يقرب منه ولذلك يكون داخل الهالة كالخالي و
الذي يليها اسود لبياضها لان الابيض اذا كان موضوعا الى جنب ما هو اقل بياضا
منه رئي القليل البياض اسود واما الشهب فسببها ان الدخان اذا بلغ حيز النار او
الطبقة القصوى من الهواء الحارة بالفعل لبعدها عن مجاورة الماء والارض وخالطه
الاخرى بها او قربها من كرة الاثير وذلك لان اجزاءه ارضية جدا بخصفا الرطوبة التي تصعد معها
بخلاف البخار وكان لطيفا الحرارة ويبسه اشتعلت فيه النار فانقلب الى النار وبلهب بسرعة
لاستحالة الاجزاء الارضية نارا مرفة فصارت غير مرئية فظن انها انطفت والى الاشارة
بقوله حتى يرى كانه منطفي فان الانطفاء يحصل باستحالة النار هواء وانفصال الاجزاء
الارضية وان كان استحالة الاجزاء الارضية نارا واشفافه انطفا ايضا لكن السبب الاكثري
عندنا هو الاول واما مدة الاشتعال فيه فليس لاجل حركة المشتعل الى صوب كما يتوهم بل الذي ذكره
المحقق الطوسي في شرح الاشارات انه يشتعل طرفه العالي اولا ثم يذهب الاشتعال فيه
الى آخره فيرى ممر الاشتعال ممتدا على سمت الدخان الى طرفه الاخر واما اذا كان الدخان كثيفا
لا في الغاية تعلقت به النار تعلقا تاما فيحترق من غير اشتعال وربما ثبت فيه ايام وليالي
فرئيت العلامات الهائلة السود والحمر على حسب غلظ المادة شدة وضعفا وان كان
تام الكثافة وتعلقت النار تعلقا قويا فثبت فيه الاشتعال ودام متصلا لا ينطفي اياما
او شهورا بقدر كثافة المادة وكثرة الاستعداد فيكون على صورة ذوابة او ذنبا او لحية
او قرن وربما وقف تحت كوكب وكان يدور به النار الدائرة بدوران الفلك فيرى كان لذلك
الكوكب ذوابة او ذنبا او لحية او غير ذلك وقد يتفق وصول هذه الاقسام الى عالم الارض
فيحرق ما عليها غضبا من الملك الجبار ويسمى الحريق وفي المباحث المشرقية اذا ارتفع بخار دخاني
لزج دهني وتصاعد حتى وصل الى حيز النار من غير ان ينقطع اتصاله عن الارض
اشتعلت النار فيه نازلة فيرى كانه تنين الثعبان ينزل من السماء الى الارض
فاذا وصل الارض احترقت تلك المادة بالكلية وما يقرب منها وسبيل ذلك سبيل الشمع

انطفا

اذا وضع تحت السراج المشتعل فاتصل الدخان من الاول الى الثاني فاتخذ اللهب
الى فتيلته واما الزلزلة وانفجار العيون فاعلم ان البخار اذا احتبس في داخل من الارض لما فيها
من ثقب وفرج يميل الى جهة فيبرد بها فينقلب مياها فتختلط باجزاء بخارية فاذا كثر لوصول مدد
يتدافع اليه بحيث لا تسعه الارض اوجب انشقاق الارض وانفجرت منها العيون اما الجارية على
الولاء فهي اما لدفع تاليها سابقها او لانجذاب اليه لضرورة عدم الخلاء بان يكون البخار الذي
انقلب ماء وفاض الى وجه الارض يتجذب الى مكانه ما يقوم مقامه لئلا يكون خلاء فينقلب هواء ايضا
ماء ويفيض وهكذا واستتبع كل جزء منه جزءا آخر واما العيون الراكدة فهي حادثة من الجزء لم يبلغ
من كثرة موادها وقوتها ان يحصل منها معاودة شديدة او يدفع اللاحق السابق واما مياه
القنى والابار فهي متولدة من اجزاء ناقصة القوة عن ان يشق الارض فاذا ازيل ثقل الارض
عن وجهها صادفت منفذا تندفع اليه بادنى حركة فان لم يجعل هناك سبيل فهو البئر وان جعل
فهو القناة ونسبة القنى الى الابار كنسبة العيون السيالة الى الراكدة ويمكن ان يكون هذه
المياه متولدة كما قاله ابو البركات البغدادي من اجزاء مائية متولدة من اجزاء متفرقة في ثقب
اعماق الارض وما نفذ ههنا اذا اجتمعت بل هذا اولى لكون مياه العيون والابار والقنوات
تزيد بزيادة الثلوج والامطار قال الشيخ في النجاة وهذه الاجزاء اذا انبعث عيونا امدت
البحار وصب الانهار اليها ثم ارتفع من البحار والبطائح والانهار وبطون الجبال خاصة ابخرة
اخرى ثم قطرت ثانيا اليها فقامت بدل ما يتحلل منها على الدور دائما واذا غلظ البخار وبعض
الادخنة والرياح بحيث لا ينفذ في مجاريها لشدة استحصافها وتكاثفها اجتمع طالبا
الخروج ولم يمكنه النفوذ فزلزلت الارض وربما اشتدت الزلزلة فخسفت الارض فيخرج منه
نار لشدة الحركة الموجبة لاشتعال البخار والدخان لا سيما اذا امتزجا امتزاجا مقربا الى
الدهنية وربما قويت المادة على شق الارض فحدث اصوات هائلة ومن هذا القبيل ما
اصابت بلدة قرمو من الفجرة فجعل عاليها سافلها وربما حدث الزلزلة من تساقط عوالي
وهدات في باطن الارض فيتموج بها الهواء المحتقن فيتزلزل به الارض وقليلا ما يتزلزل
لسقوط تلال الجبال عليها لبعض الاسباب وقد يوجد في بعض نواحي الارض قوة كبريتية

تنبعث منها دخان وفي الهواء رطوبة بخارية فيحصل من اختلاط دخان الكبريت بالاجزاء الرطبة
الهوائية مزاج دهني وربما اشتعل باشعة الكواكب وبغيرها فيرى بالليل شعل مضيئة
كما اخبرنا بعض المسافرين وجميع المذكورات وان كانت ادلة الفلاسفة لكن لا ينافي القول
بالفاعل المختار كما ظن بعضهم على ما علمت في مباحث الصور النوعية فصل في المعادن اعلم ان
العناصر اذا امتزجت امتزاجا تاما وتفاعلت صورها النوعية بكيفياتها المتضادة وحصل المزاج
يحصل بعد ذلك للممتزج صورة بها يصير ذلك الممتزج نوعا من الانواع وحقيقة من الحقائق
مغايرة للعناصر فهي كمال اول له ثم يترتب عليها كمالات اخرى من الصفات والافاعيل والصور
للمركبات ثلاثة اجناس صورة غير نفس وهي معدنية وصورة هي نفس غاذية نامية مولدة بل
عديمة الادراك والحركة الارادية وهي نباتية وصورة هي نفس غاذية نامية مولدة محركة
بالارادة وهي حيوانية فهي كمالات اول متفاوتة في الرتبة من الكمال بحسب ترتبها في الشرف التابع
لمراتب قرب المزاج الى الاعتدال الحقيقي وكلما امعن في الاعتدال ازداد قبول القوة نفسانية اخرى
الطف من الاولى فلذلك يصدر من الحيوانية ما يصدر من النباتية من غير عكس ويصدر من
النباتية ما يصدر من المعدنية من غير عكس وقد ينافش في عدم شعور النبات بل المعدن
ايضا وفيه اسرار لا يطيقها طور هذا الكتاب وربما يتمسك لشعور النبات واختياره في بعضهم كما نه
لما نشاهد من بعض الاشجار كالنخل واليقطين ويميل الاغتذاء المعدني ونمائه بما يظهر في الحجارة
من هيئة النما فاول المركبات التامة الامزجة هي المعادن وكيفية حدوثها ان الابخرة والادخنة
المحتبسة في باطن الارض اذا كثرت يتولد منها ما مر واذا لم يكن كثيرة اختلطت على ضروب من
الاختلاطات المختلفة في الكم والكيف وامتزجت بحسب الامكنة والازمنة فتكون منها الاجسام
المعدنية فان غلب البخار على الدخان يتولد مثل اليشم والبلور والزيبق والرصاص المنطبع الى القلعي
والاسرب والصواب عده من الاجساد السبعة الحاصلة من امتزاج الزيبق والكبريت وغيرها
من الجواهر المشفة اي اكثرها فان كون الزيبق منها غير صحيح وان غلب الدخان تولد الملح والزاج
والكبريت والنوشادر ثم من اختلاط بعض هذه مع بعض كالزيبق مع الكبريت تولدت الاجساد
الارضية اي الاجساد السبعة المعروفة بالجواهر المتطرقة مثل الذهب والفضة والنحاس والحديد

والارزيز

والخارصيني والاسرب والقلعي فان كان الكبريت والزيبق صافيين وامتزجا امتزاجا تاما
ونضجا الكبريت نضجا كاملا تولد الذهب ان كان الكبريت احمر غير محترق والفضة ان كان
ابيض وان لم يكمل الامتزاج بينهما تولد الرصاص وان كانا رديين تحدث ان قوى الاختلاط
والتركيب ربما لم يقو وان كان الكبريت رديا والزيبق صافيا وصادفه قبل تمام النضج برد
عاقد تولد الخارصيني وان احرقها الكبريت وتولد النحاس هذا ما قالوه في بيان تولدها بحسب
الحدس والتخمين ولا يرجى فيه اليقين لضعف الاستدلال بالاحوال الصناعية على ما
كما هو مبنى ظنون اصحاب الاكسير فصل في النبات قد علمت ان المزاج كلما كان اقرب الى
الاعتدال كانت الصورة الفائضة عليه اشرف والآثار الصادرة عنها اكثر فاذا قرب
مزاج المركب الى الاعتدال قربا ازيد من مزاج المعادن المحوج لان يفيض عليه من المبدأ
الواجب بالذات على ما هو رأي اهل التحقيق نفس نباتية كما اليه الاشارة بقوله ولم قوة
اي صورة نوعية عديمة الشعور كما عليه الاكثرون يصدر عنها بعد ان تستوفي درجة
الصورة المعدنية من حفظ التركيب حركات وافعال مختلفة بآلات مختلفة قيل فان الواحد
لا يصدر عنه افاعيل مختلفة الا بالآلات المختلفة وفيه نظر لان قولهم الواحد من حيث
هو لا يصدر عنه الا واحد على تقدير صحته يستلزم ان لا يصدر عن الواحد افاعيل
مختلفة الا بالجهات المختلفة سواء كانت تلك الجهات آلات او غيرها اقول اختلاف
الافاعيل قد يكون بحيث يجوز انفكاك بعضها عن بعض في نفس الامر كافاعيل النبات و
الحيوان من التوليد والتنمية والتغذية وقد لا يكون كذلك فيها بل بحسب اعتبار العقل
فقط ولا شك ان اختلاف حيثيات ذات واحدة لا يكفي في صدور الاختلاف على
الوجه الاول كما يظهر من مباحث الهيولى بل لا بد فيه اما من مباد جسمانية متخالفة
الذوات او مبدء واحد له آلات جسمانية مختلفة يصدر عنه بانضمام كل آلة اليه فعل
خاص واعترض ايضا بان الحركات المتخالفة الجهات لا يصدر عندهم عن قوة عديمة الشعور
لان الحركة الطبيعية لا يكون الا الى جهة واحدة بل لا يكون الا صاعدة او هابطة على ما
مر جوابه والجواب ان ذلك انما هو في البسائط العنصرية واما في الطبايع المختلفة القوى

كالنباتية والحيوانية فقد يفعل حركات طبيعية الى جهات وغايات مختلفة والمنشرح
قال في امثال هذا المقام اسرار لا تحتملها اسماع جمهور الانام وليس نفسا نباتية وهي
كمال المراد به ما يصير الشيء بوجوده موجودا بالفعل وهو على وجهين كمال اول وهو الذي
به يصير النوع نوعا بالفعل في ذاته كالشكل للسيف والنفس الناطقة للانسان وكمال
ثان وهو الذي يتبع النوع من افعاله وانفعالاته كالقطع للسيف والعلم والقدرة
للانسان فبالاول يتم النوع في ذاته وبالثاني يتم في صفاته والاول يتوقف الذات عليه
والثاني يتوقف على الذات والجسم يجب اخذ الجسم ههنا بالمعنى الجنسي لا المادي وقد مر
الفرق بينهما ووجه ذلك ان تذكرت الفرق انه لا شك ان النبات والحيوان ليس مجرد
طبيعة جسمية فقط بل جسم قد انضاف اليه امر صار به نباتا وحيوانا فذلك الامر اعني
واسام بحسبها فانها من حيث هي مبدء الاثار قوة وبالقياس الى المادة التي تحلها صورة
وبالقياس الى الجنس الناقصة التي بها يتكمل ويتحصل كمال والجسم بالاعتبار الاول يكون
موضوعا وبالاعتبار الثالث يكون جنسا وتعريف النفس بالكمال اولى من تعريفها بالصورة
لان الصورة توهم ان تكون حالة في الجسم والنفس الانسانية داخلة في التعريف الجامع للنفوس
الارضية كاستعلم مع كونها مجردة وكذا من القوة لانها تطلق بالاشتراك على معنى
قوة الفعل وقوة الانفعال وليس اعتبار احدهما اولى من اعتبار الاخرى ولا يجوز
اعتبارهما معا لان احدهما داخلة تحت مقولة ان يفعل والاخرى تحت مقولة
ان ينفعل والاجناس العالية متباينة بتمام مهياتها وذلك مما يجتنب في الحد و
بخلاف لفظة الكمال فانه يتناولهما بمعنى واحد فلا محذور فيه ولان القوة اسم
لها من حيث انها مبدء الاثار وهو بعض جهاتها والكمال اسم لها من حيث يتم بها الحقيقة
النوعية المستتبعة لاثارها ولا ريب ان تعريف الشيء بجميع جهاته اولى من تعريفه
ببعضها فاذا عرفت النفس بالكمال فالجسم الماخوذ في التعريف انما هو من حيث كونه
طبيعة ناقصة مبهمة انما تكمل وتحصل بانضمام ذلك الكمال فيكون جنسا بهذا الاعتبار
طبيعي لا صناعي كالمستفاد كالسيف والسرير ويجوز رفعه على ان يكون صفة لكمال ليكون

طبيعة

وبالاعتبار الثاني يكون مادة

جسم ذا

احترازا عن الكمال الصناعي وهو الذي حصولها بصنعة صانع والمال واحد الى الاولى
ورفعه ليكون صفة كمال لا صفة جسم لان نسبة الالة الى الفاعل اظهر من نسبتها الى القابل
واعلم ان اسم النفس يقول بالاشتراك الصناعي على النفس الارضية وعلى النفس السماوية
وان اشتركتا في معنى واحد هو كمال اول لجسم طبيعي لكن ليس هذا المعنى فقط مما يصح كونه
معنى لفظ النفس لعدم اطلاقها على صور البسائط والمعدنيات مع وجود ذلك المعنى فيها
واما النفس الارضية فالمذكور ههنا وهو قولنا كمال اول لجسم طبيعي آلي مما يصلح تعريفا
اياها فالكمال جنس يتناول المحدود وغيره لانه كما علمت عبارة عما يتم به النوع سواء كان
في ذاته او في توابع ذاته لان النفس جوهر والكمال من باب المضاف فكيف يصلح جعله جنسا
لها لانا نقول التعريف بر ليس بمهية النفس بل لها من جهة كونها نفسا واسم النفس لم يوضع
لها من حيث ذاتها بل من حيث تدبيرها للبدن فلذلك يوخذ البدن في حدها كما يوخذ
البناء في حد البناء وان لم يوخذ في حده من حيث هو انسان ولاجل ذلك يكون النفس من مباحث
العلم الطبيعي الذي البحث عنها من حيث هي نفس بحث عنها من حيث لها تعلق بالجسم والحركة
فاذا كانت من هذه الحيثية واقعة تحت المضاف فينبغي ايراده في حدها الاسمي وبقوله
اول يخرج عن الحد الكمالات الثانية المتاخرة عن تحصل النوع في نفسه وبالجسم يخرج
كمالات المجردات من فصولها المنوعة لها وبالطبيعي يخرج صورة الجسم الصناعي وبالالي
يخرج صور العناصر والمعادن فانها وان كانت كمالات اولية لاجسام طبيعية الا انها
غير آلية وليس المراد بالالي اشتمال الجسم على اجزاء مختلفة فقط بل وعلى قوى مختلفة
فانها الالات للنفس بالذات والاعضاء بتوسطها ويخرج ايضا النفوس الفلكية على
راي من ذهب الى ان لكل فلك من الافلاك نفسا واما على راي من ذهب الى ان النفوس
للفلك الكلي فقط والافلاك الجزئية كالخوارج والتداوير بمنزلة الالات لها فلا يخرج
به فاحتيج الى قيد اخر ليخرج عن التعريف على كلا المذهبين فزاد بعضهم قيد ذي
حيوة بالقوة اي يصدر عنه ما يصدر عن الاحياء بالقوة ونفوس الفلكيات وان
فرض انها كمالات اولية لاجسام آلية لكن ليس يصدر عنها افاعيل الحيوة بالقوة بل ما

بل ما يصدر عنها من افاعيل الحيوة انما يصدر على سبيل اللزوم بخلاف
النفوس الارضية فان افاعيلها قد يكون وقد لا يكون فليس الحيوان دائما في التغذية
والتوليد ولا في الادراك والتحريك واما الاعتراض عليه بانه ان اريد بما يصدر عن
الاحياء ما يتوقف على الحيوة فيخرج النفس النباتية وان اريد افعال الاحياء وان لم
يكن الحيوة شرطا فيها فان كان المراد جميعها خرج ايضا ما سوى النفس الانسانية وان
كان المراد بعضها دخل فيه صور البسائط والمعادن فجوابه بان المراد بعض الافاعيل و
تلك الصور خارجة بقيد الالي فهذا ما هو تعريف ما يتناول النفوس الارضية وبالجهات
المذكورة في قوله من جهة ما يولد ويزيد ويغتذي يخرج عن الحد كل كمال اول لجسم
من هذه الحيثية كالنفس الحيوانية والانسانية قال الامام في الملخص نعم الحق
انه لا يمكن تعريف النفس بما يندرج فيه النفوس الثلثة اعني النباتية والحيوانية والفلكية
لانه ان فسرناها بما يصدر عنه فعل ما كان العقل والطبيعة نفسا وان فسرناها بما يفعل بالقصد
خرج عنه النفس النباتية وان فسرناها بما يصدر عنه الافعال بالالات خرج عنه النفس الفلكية
فالنفس لا يكون مقولا على النفوس الثلثة الا بحسب الاشتراك اللفظي هذا كلامه وهو
منظور فيه اذ قد صرح الشيخ في الشفاء بان كل ما يكون مبدء لافاعيل مختلفة غير
للارادة فانا نسميه نفسا وهو النفس السماوية فقد علمنا تسميتنا لهما باسمهما ولما عرف
النفس النباتية اراد ان يشير الى شرح بعض قواها وهي اربع مخدومة واربع خادمة اما
المخدومة فمنها اثنتان يحتاج اليهما لبقاء الشخص وتكميله في ذاته احدهما المشار اليها
في قوله فلها قوة غاذية لا بد منها في بقاء الشخص مدة حيوته وهي القوة التي تحيل جسما آخر
الى مشاكلة الجسم الذي هي فيه فتلصق المشاكل به بدل ما يتحلل عنه بالاسباب المحللة
كالحرارتين الغريزية والغريبة والحركتين النفسانية والبدنية فيتم فعلها بامور ثلثة
الاول تحصيل الخلط الذي هو بالقوة القريبة من الفعل شبيه بالعضو وقد يختل به
عند عدم الغذاء في نفسه او لضعف الجاذبة كما يقع في علة ما يسمى اطروفيا الثاني الالزاق
وهي ان تلصق ذلك الحاصل بالعضو ويجعله جزءا منه وقد يختل به عند عدم الغذاء

كما في الاستسقاء اللحمي فان الغذاء فيه متبرئ عن العضو ولذلك يصير العضو مترهلا
الثالث ان يجعله بعد الالصاق شبيها به من كل جهة حتى في قوامه ولونه وقد يختل به
كما في البرص والبهق فهذه افعال ثلثة لا بد لها من قوى ثلث فالغاذية اما مجموعها فتكون
وحدتها اعتبارية او قوة اخرى هي تستخدم تلك القوى الثلث والاخرى لها قوة نامية لا بد
منها في وصول الشخص الى كماله ولاجل رعاية المشاكلة واسناد الفعل الى السبب اورد
لفظ نامية بدل منمية خلافا للقياس وهي التي تزيد في الجسم الذي هي فيه طولا وعرضا وعمقا
بان تداخل الغذاء بين الاجزاء فتضمه اليها فيزيد في الاقطار الثلثة الى ان يبلغ الى غاية
ما هي كمال النشو بخلاف السمن فانه قد يكون بعد كمال النشو ايضا على تناسب طبيعي يقتضيه
طبيعة ذلك الشخص الذي له تلك القوة فخرج به مبدء الورم لانه خارج عن المجرى
الطبيعي قيل ان كل واحد من السمن والورم خارج بقوله طولا وعرضا وعمقا اما الاول فلكونه
لا يكون الا في قطرين العرض والعمق ولكونه مخصوصا باللحم وما في حكمه دون العظم ونظايره
من الاعضاء الاصلية واما الثاني فلعدم تورم القلب عند الجميع وتورم العظام عند
الاكثرين وفيه نظر اما اولا فلتصريحهم ان السمن قد يزيد في الطول ايضا واما ثانيا فلانه
ليست النامية في كل الاعضاء شخصا واحدا بل لها افراد متعددة بحسب تعدد الاعضاء
وكذا مبادي السمن والاورام ليست في كل البدن امرا واحدا بالعدد فيكفي في انتقاض التعريف
صدقه على سمن بعض الاعضاء وتورمه ومنها اثنتان يحتاج اليهما لبقاء النوع وهما
المولدة والمصورة اما الاولى فهي التي اشير اليها بقوله ولها قوة مولدة وهي التي تاخذ من الجسم
الذي هي فيه جزءا ويجعله مادة ومبدءا قابلا لمثله او لمجانسه وهذه القوة في كل البدن
عند بقراط ومن تبعه والمني عندهم يتخالف الحقيقة متشابه الامتزاج لانه يوجد عن جميع
الاعضاء وتوارده عند ما ينفصل من العظم شبيه بمثله ومن اللحم مثله وهكذا وعند ارسطو
تلك القوة لا تفارق الانثيين فيكون المني المتولد هناك متشابه الحقيقة واعلم ان القوة
في المولدة كما في الغاذية اعتباري لان المراد بها كما هو مصرح به في كليات القانون قوتان احديهما
ما يجعل فضلة الهضم الرابع منيا سواء كان محلها في الاعضاء او في الانثيين على اختلاف القولين

والاخرى ان يصير كل جزء من المني الحاصل في الرحم لعضو مخصوص اما على القول بان اجزائه الامزجة متشابهة متخالفة الامتزاج فبتمزيجها تمزيجات بحسب عضو عضو فيخص العصب مزاجا وللعظم مزاجا وللشريان مزاجا وهكذا واما على القول بكون اجزائه متشابهة الامزجة والامتزاج جميعا فبان يحيل كل جزء ويغيره الى ان يجعل بعضها مستعدا للعصبية وبعضها للعظمية و بعضها للشريانية الى غير ذلك وذلك لاختلاف وضع الاجزاء بالنسبة الى الرحم وغيره من الاسباب الخفية وهذه القوة مسماة كاحدى القوى الثلث للغاذية بالمغيرة لوجود معنى التغير فيها لكن خص هذه بالاولى وتلك بالثانية باعتبار بين واحد واما القوة الثانية منهما فهي المصورة وانما توجد في المني عند كونه في الرحم خاصة تفيد تلك الاجزاء المتخالفة الحقيقة او الاستعداد الصور والقوى وما يتبعهما من الاشكال والمقادير لتصير مثلا بالفعل بعد ما كانت مثلا بالقوة وهاتان القوتان اعني المولدة والمصورة تخدمهما الغاذية والنامية كما لا يخفى وكان المصنف انكر وجود المصورة تبعا للمحقق الطوسي حيث احال صدور هذه الافاعيل العجيبة المحكمة عنها مع عدم شعورها والشيخ الغزالي حيث اسند فعلها بل فعل جميع القوى الى ملئكة موكلة بصدور هذه الاثار تفعلها بالاختيار ولذلك لم نذكرها واما القوى الاربع التي تخدم الاربع السابعة وهي المشار اليها بقوله والغاذية تجذب الغذاء وتمسكه وتهضمه وتدفع ثقله فلها اربع خوادم قوة جاذبة وماسكة وهاضمة ودافعة للثقل اما الاحتياج الى الجاذبة فظاهر لامتناع وصول الغذاء بنفسه الى جميع الاعضاء لكون بعضها عالية وبعضها سافلة والجسم لا يتحرك بالطبع الا الى جهة واحدة والدليل على وجودها ان الدم يكون في الكبد مخلوطا بالفضلات الثلث اعني البلغم والصفراء والسوداء ثم تتمايز وينصب الى كل عضو نوع من الرطوبة فلولا ان في كل عضو قوة جاذبة لتلك الرطوبة اللايقة به لامتنع ذلك ووجودها في بعض الاعضاء معلوم بالحس كجذب الغذاء عند الحاجة من غير ارادة بل مع ارادة عدمه وخروج الحلو في آخر القيء مع كونه متناولا اولا وجذب الرحم بعد الطهر وخلوه عن الفضول بالمني الاحليل الى داخله جذب المحجمة للدم الى داخلها كما يستشعره النساء وقد سمي بعضهم الرحم حيوانا مشتاقا الى المني واما الى الماسكة فلان الغذاء لكونه بعيد المشابهة

او لا لا بد فيه من الاستحالة حتى يحصل الشبه والاستحالة حركة وكل حركة في زمان فلا بد في زمان في مثله يحصل الاستحالة والتشبه ووجودها مشاهد في بعض الاعضاء كاحتواء المعدة على الغذاء احتواء قويا يمتنع معه سيلان شيء من ذلك الغذاء وانضمام الرحم للولد انضماما شديدا لا يسع معه ادخال طرف الميل فيها على ما هو لارباب التشريح واما الى الهاضمة فلان احالة المغيرة الثانية انما يكون لما قرب باستعداده لحصول الصورة العضوية فلا بد له من فعل قوة يجعله قريب الاستعداد وهي الهاضمة واما الى الدافعة فلدفع ما لا يقبل التشابه والا لادى الى السدد وثقل البدن بل الفساد والافساد ووجودها ظاهر في حالة القيء والتبرز وادرار البول واعترض على تعدد هذه القوى بوجوه الاول بمثل ما اشرنا اليه في اول الفصل والثاني بعدم تسليم ان الغاذية ثلث قوى برجوع تحصيل جوهر البدل الذي هو الدم الى هاضمة الكبد والالصاق الى جاذبة العضو فلا يبقى الا قوة واحدة يكون فعلها التشبيه لا غير والثالث بعدم الفرق بين الغاذية والهاضمة ويؤيده ان جالينوس لم يذكر في كتبه سوى الاربع المسماة بالخوادم وان الشيخ قال الغاذية اربع وعد هذه الاربع منها وكذا اكثر الاطباء كابي سهل المسيحي وصاحب الكامل وغيرهما من الاطباء المتأخرين لم يفرقوا بينها قال الامام الرازي في شرح القانون عند قول الشيخ واما الهاضمة فهي التي تحيل ما جذبته الجاذبة وامسكته الماسكة الى قوام مهيأ لفعل القوة المغيرة فيه والى مزاج صالح للاستحالة الى الغذائية بالفعل هذا الكلام نص في ان القوة الهاضمة غير القوة الغاذية ويؤيده انه جعل الغاذية مخدومة للقوى الاربع التي منها الهاضمة فلنتكلم في الفرق فنقول اذا جذبت جاذبة عضو شيئا من الدم وامسكته ماسكته فللدم صورة نوعية واذا صار شبيها بالعضو فقد بطلت عنه هذه الصورة وحدثت صورة اخرى عضوية فههنا كون للصورة العضوية وفساد للصورة الدموية وانما يحصلان اذا كان هناك من الطبخ ما لاجله ينتقص استعداد المادة للصورة الدموية ويشتد استعدادها للصورة العضوية ولا يزال كذلك الى ان تزول عنها الاولى وتحدث فيها الاخرى فههنا امران احدهما سابق والاخر لاحق فالحالة الاولى فعل القوة الهاضمة والثانية فعل القوة الغاذية واعترضوا عليه بوجهين الاول ان الهاضمة

محركة للغذاء حركة كيفية الى الصورة المشابهة لصورة العضو وكل ما حرك شيئا الى شيء آخر فهو الموصل الى ذلك الآخر فيكون الفاعل للفعلين قوة واحدة وهي الغاذية لا غير الثاني ان المراد بالقوة ههنا ما يعد المادة لفيضان الصورة العضوية وهي حقيقة عن قوة اخرى في الاعضاء لا انه اذا تم الاعداد وكمل الاستعداد فاضت الصورة من المبدأ الجواد فاذن لا فرق بين الغاذية والهاضمة اقول يمكن الجواب عن الاول بان شان المحرك بالنسبة الى الحركة الفعل وبالقياس الى الغاية اي ما لاجله الحركة الاعداد كما هو معروف عند الحكماء والمعد من حيث انه معد لا يكون فاعلا لا يقال ما حرك شيئا الى شيء كان المتوجه اليه غاية المحرك والمعنى يكون غاية ان المقصود الاصلي هو فعل ذلك الشيء كيف وقد اعترف الشيخ على ذلك حيث احتج على ان بين كل حركتين سكونا فقال يجب ان يكون الواصل الى حد ما واصلا اليه بلا علة موجودة موصلة ويجب ان يكون هذه العلة غير التي ازالت عن المستقر الاول هذا الكلام وهو يقتضي ان يكون المزيل عن الصورة الدموية والموصل الى الصورة العضوية قوة واحدة لانا نقول ما تحرك اليه الحركة المحرك فقد يكون من حدود ما فيه الحركة وح يكون كل حد فعلا باعتبار وغاية باعتبار وقد يكون صورة مخالفة بالذات لحدود ما فيه الحركة كصورة العضو ههنا فهي غير مكون غاية لفعل المحرك وهو معد لها ولها فاعل آخر يفعل تلك الغاية والذي ذكره الشيخ لا ينافي ما ذكرناه فكل حركة وفعل لا ينفك عن فاعله القريب وهو معد بالنسبة الى حصول غاية اخيرة ليست من نوع فعله ولها فاعل آخر اعلى من المحرك القريب فالهاضمة فاعل يفعل الاحالة والهضم ويجعل المادة غذاء بالقوة واما الغاذية فهي التي تجعل المادة غذاء بالفعل وتحصل الصورة العضوية باعداد واهب الصور واعلم ان في هذا الموضع شكا مشهورا وهو ان الحكماء جعلوا المولدة والمصورة وغيرها قوى للنفس الناطقة والانسانية والنفس حادثة بعد حدوث المزاج وتمام صور الاعضاء فالقول باستناد صدور الاعضاء الى المصورة قول بحدوث الاثر قبل ذي الاثر وفعلها بنفسها من غير مستعمل اياها واجيب تارة بعدم تسليم ان النفس حادثة بل قديمة كما هو راي بعض الفلاسفة وتارة بدعوى حدوثها قبل حدوث البدن كما هو راي بعض المليين وتارة بعدم جعل المصورة

من قوى النفس الحيوانية او الانسانية للمولود بل يجعلها من قوى نفسه النباتية المغايرة بالذات لنفسه الحيوانية او الانسانية كما هو راي البعض وتارة بتصيرها من قوى النفس الحيوانية او الناطقة للام وشيء من هذه الوجوه لا يسمن ولا يغني وهكذا اضطرب الآراء في ان الجامع لاجزاء البدن هل هو الحافظ ام لا وفي انه نفس المولود ام لا فذهب الامام الرازي الى ان الجامع لاجزاء النطفة نفس الوالدين ثم انه يبقى ذلك المزاج في تدبير نفس الام الى ان يستعد لقبول نفس ثم انها تصير بعد حدوثها حافظة له وجامعة لسائر الاجزاء بطريق ايراد الغذاء ونقل في بعض رسائله انه لما كتب بهمنيار الى الشيخ وطالبه بالحجة على ان الجامع للعناصر في بدن الانسان هو الحافظ لها قال الشيخ كيف ابرهن على الباطل فان الجامع لاجزاء بدن الجنين نفس الوالدين والحافظ لذلك الاجتماع اولا هو القوة المصورة لذلك البدن ثم نفسه الناطقة وتلك القوة ليست واحدة في جميع الاحوال بل هي قوى متعاقبة بحسب الاستعدادات المختلفة لمادة الجنين وذكر الشيخ في الشفاء ان النفس التي لكل حيوان هي جامعة اسطقسات بدنه ومؤلفها ومركبها على نحو يصلح معه ان يكون بدنا لها وهي حافظة لهذا البدن على النظام الذي ينبغي والاشبه بمقتضى قواعد الحكماء بحيث يزول به التشويش والاضطراب عن مقالاتهم ما ذكره الحكيم الطوسي في شرح الاشارات فمن اراد الاطلاع عليه فليراجعه والنامية تنقص من الفعل اولا حين البلوغ الى كمال النشو وتبقى الغاذية تفعل فعلها هذا يدل على تغاير هاتين القوتين واما ما اورده الامام في هذا المقام من ان فعل النامية ايراد الغذاء الى العضو وتشبيهه به والصاقه كالغاذية الا ان الغاذية تفعل هذه الافعال بحيث يكون الوارد مساويا للمتحلل والنامية تفعل ازيد من المتحلل ولا شك ان القادر على الشيء قادر على مثله والجزء الزايد مشابه للاصل فاذا قويت الغاذية على تحصيل الاصل قويت على تحصيل الزايد فيكون هي النامية الا انها في الابتداء يكون قوية على ايراد البدل للاصل والزايد لشدة القوة على الفعل وكثرة المادة اعني الرطوبة وقلة الحاجة بواسطة صغر العضو وبعد ذلك يعود الامر الى النقصان لضعف في القوة وقلة في المادة وعظم في العضو فيرد عليه ان التغذية والتنمية فعلان مختلفان فلا يستندان الى مبدأ

واحد فالشيخ في الشفا ان شان الغاذية ان توتي كل عضو من الغذاء بقدر عظمه وصغره ونلصق به من الغذاء بمقدار ما الذي لم على الاستواء واما النامية فيسلب جانبا من البدل من الغذاء ما يحتاج اليه لزيادة في جهة اخرى فتلصقه بتلك الجهة لتزيد تلك الجهة فوق زيادة جهة اخرى الى ان يتحرك لما سبق من تناهي القوى الجسمانية فتعجز عن ايراد البدل دايما وعن مصادمة الاسباب المحللة الموجبة لبطلان الرطوبة الغريزية المؤدية الى انطفاء الحرارة الغريزية التي هي مركبها المقتضية لتعطل القوة لبطلان آلتها فيعرض الموت الذي هو عبارة عن تعطل القوى عن الافعال لانطفاء الحرارة الغريزية التي هي آلتها فان كان ذلك لانتفاء الرطوبة الغريزية فهو الموت الطبيعي والا فهو الغير الطبيعي على ان هناك لانطفاء الحرارة الغريزية امر آخر بطريق الغمر لغلبته في الكم وبطريق المضادة في الكيف اذ لو فعل الغاذية دائما فليس التحلل دائما على حد واحد بل يزداد يوما فيوما لدوام المؤثر اعني الاسباب المحللة في متاثر واحد هو الرطوبة الغريزية فالبدل لا يقاومه فالنقص يبادئ الامر الى افناء التحلل للرطوبة بل لو فرضنا البدل دائما على مقدار التحلل فلا فناء فانه لا يقاومه لقصوره بحسب الكيفية لان الرطوبة الغريزية تخرجت ونضجت في اوعية الغذاء ثم في اوعية المني ثم في اوعية الرحم والبدل لم يتخمر الا في الاول فيكون ايراده بدلا منها كايراد الماء بدلا من الدهن في السراج فانظر حكمة الباري واقض العجب حيث ان المولود يولد اولا والرطوبة غالبة عليه ولذلك لا يقدر على الانتصاب والانبعاث في الحركات ثم لا يزال الحرارة الغريزية عاملة في تجفيف رطوباته رويدا رويدا حتى يتهيا للقعود ثم للمشي ثم لا يزال تنفعل الى ان يفنى رطوبته بالكلية او يضعف ضعفا يقوم مقام الفناء فتنطفئ الحرارة وبانطفائها يحصل الموت فسبب الموت بعينه سبب الحيوة وذلك لانه لو لم يكن الحرارة غالبة على الرطوبة لم يحصل الحيوة ثم لزم غلبة الحرارة على الرطوبة فناء الرطوبة المستلزم لفناء الحرارة فتسلط الحرارة على البرودة بقضاء الله تعالى وقدره سبب للحيوة اولا وللموت ثانيا

فصل في الحيوان وهو جسم مركب مختص من بين المركبات بالنفس الحيوانية لكون مزاجه اقرب الى الاعتدال جدا من الاولين فبعد ان يستوفي درجة الجماد والنبات

يقبل صورة اشرف من صورتيهما وهي كمال اول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يدرك الجزئيات ويتحرك بالارادة قال الشارح المبيدي ههنا بحث لانه ان اراد الاول من جهة هذين الامرين فقط على ما مر في النبات فلا يصدق التعريف على النفس الحيوانية لانها التي من جهة الافعال النباتية ايضا وان اراد الاعم من جهتهما مطلقا فينتقض التعريف بالنفس الناطقة اقول قد اشرنا الى ان درجة الحيوان مستوفية لدرجتي الجماد والنبات فالنفس الحيوانية مشتركة مع النفس النباتية في صدور الافاعيل النباتية كما انهما مشتركان مع الصور المعدنية في صدور افاعيلها فالادراك والتحريك مستلزمان للتغذية والتنمية والتوليد دون العكس كما ان هذه مستلزمة لحفظ التركيب دون العكس فكل مدرك للجزئيات متحرك بالارادات فاعل للافاعيل النباتية فعلى هذا يندفع الايراد على التقدير الاول على انه لو اريد الشق الثاني لم يلزم محذور فان النفس الانسانية لا شك انها جوهر يفعل الافعال الحيوانية من الادراك الجزئي والتحريك الارادي وان اختصت بها اشياء اخر كالافكار الكلية والتدابير البشرية فلا محذور في صدق النفس الحيوانية عليها من تلك الحيثية وفي كون النفس الحيوانية مطلقا اعم من النفس الانسانية كما ان الحيوان مطلقا اعم من الانسان واما قوله فالمناسب ان يقال من جهة ما يفعل الافعال النباتية ويدرك الجزئيات الجسمانية فقط فغير صحيح لعدم صدقه على شيء من النفوس الحيوانية فان نفس الفرس ليس مجرد ما ذكره والا لم يبق فرق بين الطبيعة والفرد فلا بد للفرد زيادة على الطبيعة الماخوذة لا بشرط شيء سواء كان بفصل او عرض كيف ونفوس الحيوانات انواع متباينة بل التخالف النوعي بينها باعتبار نفوسها التي هي بمنزلة ذواتها لا باعتبار جثتها التي لا فرق بينها وبين ساير الاجسام فلها من الالات بالقسمة الاولى قوتان احديهما قوة مدركة والاخرى محركة اما المدركة فهي اما في الظاهر او في الباطن اما التي في الظاهر فهي خمس بحكم الاستقراء ومن الناس من جوز وجود حاسة سادسة لغير الانسان مع عدم اطلاعنا عليه كما انه لو لم يكن فينا احد الخمس لم يكن متصورة كالاكمه الذي

يتصور كيفية الابصار والحكماء انكروا ذلك محتجين بان الطبيعة لا ينتقل من درجة الحيوانية الى درجة فوقها الا وقد استكملت جميع ما في تلك المرتبة فلو كان في الامكان حس آخر لكان حاصلا للانسان فلما لم يحصل علمنا ان الحواس منحصرة في الخمس فمنها السمع وهي قوة مرتبة في العصب المتفرق في سطح الصماخ تدرك صورة ما يتادى اليه من تموج الهواء المنضغط بين قارع ومقروع مقاوم له انضغاطا بعنف يحدث منه صوت فيتادى بتموجه الى الهواء المحصور الراكد في تجويف الصماخ وتموجه بشكل نفسه وتماس امواجه بتلك الحركة تلك العصبة فيسمع هذه عبارة الشيخ في الشفا والنجاة وقد ساهل حيث اقتصر في سبب التعقيب على القرع مع تصريحه بانه قد يحصل بالقلع والحرف كانه نوع من الصوت لانه هيئة عارضة للصوت والا لكان المسموع عند سماع الحرف شيئين الصوت والحرف مع انا نعلم بالبديهة انا حين سماعنا للحرف نسمع شيئا واحدا فما عرف به الشيخ الحرف من كونه هيئة عارضة للصوت يتميز بها عن صوت آخر مثله في الحدة والثقل تميزا في المسموع لا يخلو عن مسامحة وقوله تميزا في المسموع للاحتراز عن هيئة يحصل بها التميز بين الصوتين تميزا لا في المسموع كالطيبة وملايمة الطبع وغيرهما من الامور التي يحصل بها التميز بين الاصوات لا بالسمع بل بالوجدان واعلم انه اذا كان حدوث الصوت وسماعه مشروطين بالهواء كما عليه الجمهور لم يكن لحركات الافلاك صوت ولو فرض لم يمكن وصوله الينا لامتناع النفوذ في جرم الفلك لكن نسب الى القدماء من الاساطين انهم يثبتون للافلاك اصوات عجيبة ونغمات غريبة يتحير من سماعها العقل وتتعجب منها النفس وحكي عن فيثاغورس انه عرج بنفسه الى العالم العلوي فسمع بصفاء جوهر نفسه وذكاء قلبه نغمات الافلاك واصوات حركات الكواكب ثم رجع الى استعمال القوى البدنية ورتب عليها الالحان والنغمات وكمل علم الموسيقي ومنها البصر وهي قوة مودعة في ملتقى الزوج الاول من الازواج السبعة الدماغية من العصب وهما العصبتان المجوفتان المتمنتان من غور البطنين المقدمين من الدماغ عند جوار الزائدتين الشبيهتين بحلمتي الثدي المتيامن منهما ينبت يمينا

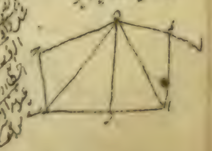
حتى يلتقيا على تقاطع صليبي ثم ينعطف النابت يمينا الى الحدقة اليمنى والنابت يسارا الى الحدقة اليسرى ويسمى الملتقى بمجمع النور والفلاسفة اختلفوا في كيفية الابصار فالطبيعيون منهم ذهبوا الى انه بانطباع شبح المرئي في جزء من الرطوبة الجليدية التي هي بمنزلة البرد والجمد في الصقالة والمرائية فاذا قابلها متلون مستنير انطبع مثل صورته فيها كما ينطبع صورة الانسان في المراة لا بان ينفصل من المتلون شيء ويميل الى العين بل بان يحدث مثل صورته في عين الناظر ويكون استعداد حصوله بالمقابلة المخصوصة مع توسط الهواء المشف وحين اعترض عليهم بان المرئي شبح الشيء لا نفسه ونحن قاطعون بالثاني وبان شبح الشيء مساوية في المقدار والا لم يكن صورة له ورؤيتنا لا اجابوا عن الاول بانه اذا كان رؤية الشيء بانطباع شبحه كان المرئي هو الذي انطبع شبحه لا نفس الشبح وقد فر ما فيه وعن الثاني بان شبح الشيء لا يلزم ان يساويه في المقدار كما نشاهد من صورة الوجه في المراة الصغيرة اذ المراد به ما يناسب الشيء في الشكل واللون دون المقدار ولا يخفى ما فيه من وجوه المناقشات والرياضيون ذهبوا الى انه يخرج الشعاع من العين على هيئة مخروط راسه عند العين وقاعدته عند المرئي ثم اختلفوا في ان ذلك المخروط مصمت او متلف من خطوط مجتمعة في الجانب الذي يلي الراس متفرقة في الجانب الذي يلي القاعدة وقال بعض منهم بان الخارج من العين خط واحد مستقيم لكن يثبت طرفه الذي يلي العين ويضطرب طرفه الاخر على المرئي فيتخيل منه هيئة مخروط والاشراقيون قالوا لا الشعاع ولا الانطباع وانما الابصار بمقابلة المستنير للعضو الباصر الذي فيه رطوبة صقيلة فاذا وجدت هذه الشروط مع زوال المانع يقع للنفس علم حضوري اشراقي على المبصر فتدرك النفس مشاهدة ظاهرة جلية لكن المشهور من آراء الفلاسفة الانطباع والشعاع تمسك الاولون بوجوه احدها وهو العمدة ان العين جسم صيقلي نوراني وكل جسم كذلك اذا قابله كثيف ملون انطبع فيه شبحه كالمراة اما الكبرى فظاهرة واما الصغرى فلما نشاهد من النور في الظلمة اذا حك المنتبه من النوم عينيه ولان الانسان اذا نظر

عوانصرف فقد يرى عليه دائرة من الضيا واذا انتبه من النوم قد يبصر ما قرب منه زمانا ثم يفقده وذلك لامتلاء العين من النور في ذلك الوقت وان غمضنا احدى العينين اتسع ثقب العين الاخرى فيعلم ان بملاه جوهر نوري ولولا انصباب اجسام نورانية من الدماغ الى العين لكان تجويف العصبتين عديم الفائدة وثانيهما ان الاحساس بسائر الحواس ليس لاجل خروج شيء الى المحسوس بل لاجل ان ياتيها صورة المحسوس فكذا حكم الابصار وثالثها ان كون رؤية الاشياء الكبيرة من البعد صغيرة لضيق زاوية الرؤية لا ينافي الا مع القول بكون موضع الرؤية هو الزاوية كما هو راي اصحاب الانطباع لا القاعدة على ما هو راي القائلين بخروج الشعاع فانهما لا يتفاوت ورابعها ان من حدق النظر الى الشمس ثم انصرف عنها يبقى في عينه صورتها زمانا وذلك يوجب ما قلناه وخامسها ان المحرورين يرون صورة مخصوصة لا وجود لها في الخارج فاذن حصولها في البصر واجيب عن الاول بانه بعد تمامه لا يفيد الا انطباع الشبح واما كون الابصار به فلا وعن الثاني بانه تمثيل بلا جامع وعن الثالث بان كون العلة ما ذكرتم غير تام كيف واصحاب الشعاع يذكرون له وجها آخر وعن الرابع بان الصورة غير باقية في الباصرة بل في الخيال واين احدهما من الاخر وعن الخامس بانه انما يدل على اثبات الانطباع في هذا الخصوص الرؤية التي هي من قبيل الرؤيا ومشاهدة الصور الغائبة عن الابصار بوقوع اشباحها في الخيال ولا يدل على ان الابصار للموجودات في الخارج بالانطباع وقياس احدهما على الاخر غير ملتفت اليه في العلوم وتمسك القائلون بالشعاع ايضا بوجوه احدها ان من قل شعاع بصره كان ادراكه القريب اصح من ادراكه البعيد ومن كثر شعاع بصره مع غلظه كان ادراكه للبعيد اصح لان الحركة في المسافة الطويلة تفيده رقة وصفاء ولو كان الابصار بالانطباع لانعكس الحال وثانيها ان الاجهر يبصر بالليل دون النهار لان شعاع بصره لغلظه لا يقوى على الابصار لغلظته فيتحلل بشعاع الشمس فلا يبصر ويجتمع ليلا فيقوى على الابصار والاعشى بالعكس لان شعاع بصره لغلظه لا يقوى على الابصار الا اذا

افادة

افادته الشمس رقة وصفاء وثالثها ان الانسان اذا نظر الى ورقة وراها ظلمة لم يظهر له الا السطر الذي يحدق نحوه البصر وما ذلك الا بسبب ان مسقط سهم مخروط الشعاع اصح ادراكا ورابعها ان الانسان يرى في الظلمة كان نورا انفصل عن عينه واشرق على انفه واذا غمض عينيه على السراج يرى كان خطوطا شعاعية اتصلت بين عينيه والسراج والجواب عن الكل انها لا يدل على المطلوب اعني كون الابصار بخروج الشعاع بل على ان في العين نورا ولا نزاع في ان في آلات الابصار اجساما شعاعية غير مضيئة بذاتها وان انكرها محمد بن زكريا زاعما ان النور لا يوجد الا في النار والكواكب واما الاجسام الكثيفة وما في بواطنها فالاولى بها الظلمة وكيف يقال داخل الدماغ مع تستره بالحجب الكثيفة جسم نوراني اما الشيخ الرئيس فقد اعترف بذلك لان جالينوس لما احتج ببعض الشبه التي حكيناها على خروج الشعاع من العين فاجاب عنه بان ذلك يدل على وجود الشعاع في العين ولا نزاع فيه لكن لم قلتم ان ذلك الشعاع يخرج من العين ثم نقول الرائي جسم نوراني في الجليدية يرتسم منه بين العين والمرئي مخروط وهي يتعلق ادراك النفس بذلك المرئي من جهة زاويته التي عند الجليدية وتشتد حركته عند رؤية البعيد فيتحلل وتفتقر الى تلطيف اذا غلظ وتكثيف اذا لطف ورق فوق ما ينبغي ويحدث منها في المقابل اشعة واضواء يكون قويها في مسقط السهم مما يحاذي مركز العين الذي هو بمنزلة الزاوية للمخروط الوهمي ولشدة استنارته يكون ما يرى منه اظهر وادراكه اقوى واكمل وليشبه ان يكون هذا مراد القائلين بخروج الشعاع بجوز انهم على ما صرح الشيخ والا فهو باطل قطعا اما اذا اريد حقيقة الشعاع الذي هو من قبيل الاعراض فظاهر وان اريد جسم شعاعي يتحرك من العين الى المرئي فلانا قاطعون بانه يمتنع ان يخرج من العين جسم ينبسط في لحظة على نصف كرة العالم ثم اذا انطبق الجفن عاد اليها او انعدم ثم اذا انفتح خرج مثله وهكذا وان يتحرك الجسم الشعاعي من دون قاسر وارادة من جميع الجهات وان ينفذ في الافلاك ويخرقها الى الكوكب وان لا يتشوش بهبوب الرياح ولا يتصل بغير المقابل كما في الاصوات حيث يميلها الرياح الى الجهات ولانه يلزم ان لا يرى الفرس الثوابت بل بزمان

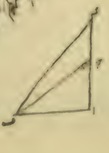
يناسب تفاوت المسافة بينهما وليس كذلك بل يرى الافلاك بما فيها من الكواكب دفعة وبمثل هذه الادلة والامارات يمكن ابطال القول بان الابصار بتكيف الهواء بشعاع العين واتصاله بالمرئي فان تلك اليس علم المناظر والمرايا فن حكمي اعتنى به كثير من المحققين مع ان بناء مباحثه على القول بخروج الشعاع بمعنى وقوعه من العين الى المرئي كما يقع من الشمس وسائر النيرات الكوكبية والنارية على ما يقابلها على هيئة مخروط راسه عند النير والبصر وقاعدته عند المستنير والمرئي منها ان الشيء مثلا اذا بعد يرى اصغر مما اذا قرب لان المخروط يستدق فيضيق زواياه التي عند الباصرة وكلما ازداد الشيء بعدا ازدادت الزوايا صغرا الى ان ينتهي في البعد الى حيث كانها يبطل الزاوية فلا يمكن الابصار ومنها ان الشيء يرى في الماء اعظم منه في الهواء لان الشعاع ينفذ في الهواء على استقامته واما في الماء فينعطف عن استقامته عند السطح الى جانب العمود فيكون المرئي في الماء قاعدة لزاوية اعظم وفي الهواء لزاوية صغرى ومنها ان الشيء الواحد يرى في الماء في موضعين لاجل ان الشعاع ينفذ فيه مستقيما ومنعطفا اذا بعد المرئي من سطح الماء ومنها انا اذا نظرنا الى الماء عند طلوع القمر فانا نرى في السماء قمرا بالشعاع النافذ فيها وقمرا في الماء بالشعاع المنعكس من سطح الماء ومن هذا القبيل رؤية الشيء في المرآة بالانعكاس وذلك ان الشعاع الممتد من الباصرة الى الجسم الصيقل ينعكس منه الى جسم آخر وضعه من ذلك الصيقل كوضع الباصرة منه في انبساط الصدر بشرط ان يكون مخالفة لجهة الرائي وذلك سهو والا لما امكن للانسان رؤية وجهه في المرآة ومنها ابطال الرؤية اذا صادفت الجليدية مركز المرآة كرية المقعر لتطابق مخروطي الشعاع والانعكاس وفقدان الوتر لزاوية الشعاع ثم اذا ابعدت المرآة يسيرا يرى الانسان وجهه منعكسا في غاية الصغر واذا قربت حتى تجاوزت يسيرا عن الحد الذي فرضناه اولا يرى الوجه في غاية العظم كما يدل عليه التجربة وبيان الوجه في الجميع يطلب من رسالة مفردة لنا في هذا الباب ومنها رؤية الشجر على شط النهر معكوسا وذلك لان الشعاع اذا وقع على سطح الماء ينعكس منه الى راس الشجر من موضع اقرب الى الرائي والى اسفله من موضع ابعد من الرائي الى ان يتصل قاعدة الشجر بقاعدة عكسه والنفس لا تدرك الانعكاس



لنفوذ

لنفوذها برؤية الاشياء على استقامة الشعاع فبحسب الشعاع المنعكس نافذا في الماء فيرى راس الشجر اكثر نزولا في الماء لكونه ابعد منه وباقي اجزائه على الترتيب الى قاعدة الشجر فيراه منعكسا الى غير ذلك من الابواب المذكورة في علم المناظر المبنية على وجود الشعاع وهياته الاستقامية والانعكاسية والانعطافية قلت هذه امور موهومية يبتني عليها كثير من الاحكام كابتناء قواعد علم الهيئة على الدوائر والقسي والاقطاب المفروضة في الفلك فكما انه بمجرد كون هذه الاشياء امورا وهمية لا يلزم ابطال الهيئة لا يلزم ابطال علم المناظر من كون المخروط الواصل بين الباصرة وبين المرئي امرا فرضيا وكذا انعكاسه بين المرآة وانعطافه في الماء فان تصور المخروط الواصل بين الرائي والمرئي وهيآته من الاستقامة والانعكاس والانعطاف مشترك الاعتبار بين المذاهب الثلثة التي هي الانطباع والشعاع والاضافة الاشراقية ولاجل ذلك ذهب المعلم الثاني في مقالته في الجمع بين الرايين اي راي افلاطون وارسطو الى ان غرض كل منهما التنبيه على هذه الحالة الادراكية وضبطها بضرب من التشبيه لا حقيقة خروج الشعاع ولا حقيقة الانطباع وانما اضطر الى اطلاق اللفظين لضيق العبارة وهذا الكلام منزل على ان المختار عنده ان الابصار انما هو مجرد اضافة اشراقية بين النفس والمبصر مشروط بالمقابلة وارتفاع الموانع ومنها الشم وهي قوة مبثوثة في زائدتي مقدم الدماغ الشبيهتين بحلمتي الثدي تدرك الروائح بتوسط الهواء المتكيف بكيفية ذي الرائحة وقيل بتبخير اجزاء لطيفة من ذي الرائحة مختلطة بالهواء ويصل معه الى الخيشوم وقيل بفعل ذي الرائحة في الشامة من غير استحالة في الهواء ولا تحلل وانفصال اجزاء ورد الثاني بان القليل من المسك يشم على طول الازمنة وكثرة الامكنة من غير نقصان في وزنه وحجمه والثالث بان المسك قد يذهب به الى مسافة بعيدة ويحرق ويفنى بالكلية مع ان رائحته يدرك في الهواء الاول ازمنة متطاولة ويؤيد ذلك ما نقل عن ارسطو ان الرخم قد انتقلت من مسافة مائتي فرسخ برائحة جيفة من حرب وقع بين اليونانيين ودلهم على انتقالها من تلك المسافة عدم كون الرخم في تلك الارض الا في

غير هذا الحد من المسافة وقد يقال لعل المتحلل منه اجزاء صغار جدا يختلط بجميع تلك الأجزاء الهوائية والاستبعاد غير كاف في المباحث العلمية على ان الشيخ اعترض على ما في الشفا بقوله يجوز ان يكون ادراكها للطيف بالباصرة وحينئذ في ما عقل الجزء العالي انتهى وما ذكره ان الأبعاد يرى من المواضع البعيدة اقصر فان كل مرئي واقع في سطح يرتفع عنه البصر فانه يرى اقرب اذا صار البصر ارفع فليكن السطح اب والمرئي ب والبصر هو ة مرتفع عنه بقدر اج فنقول ان ب يرى اقرب من موقع العمود الخارج من البصر الى السطح اذا صار آه بقدر اج لان زاوية اب د اعظم من زاوية اب ج وزاوية آ بحالة فيكون اج ب اعظم من اد ب وايضا زاوية اج ب خارجة عن مثلث دج ب وله وجه آخر واعلم ان القوم



حكموا بان ادراك الشامة لا يتوقف على مماسة ذي الرائحة فيجب ان يكون مرادهم من ذي الرائحة على الجسم المحدث للرائحة كالمسك والتفاحة لا ما قام به الرائحة مطلقا والا الحكم بعدم توقف الشم على مماسة ذي الرائحة محل نظر ومن الفلاسفة من زعم ان الافلاك والكواكب لها شم ومنها روائح ورد عليهم المشاؤن بانه لا هواء هناك يتكيف ولا بخار يتحلل واجيب بان اشتراط ذلك انما هو في العنصريات ومن ثمه قال بعض المتاخرين ان عند اتصالها بالفلكيات في نوم او يقظة يشم منها روائح اطيب من المسك والعنبر بل لا نسبة لما عندنا الى ما هنالك ولهذا ارباب العلوم الروحانية على ان لكل كوكب بخورا مخصوصا ولكل روحاني رائحة معروفة يستنشقونها و يتلذذون بها وبروائح الاطعمة المصنوعة فيفيضون على من رتب ذلك ما هو مستعد له اقول لهذه الاقوال وجوه صحيحة وتاويلات لائقة يستدعي بيانها مجالا اوسع على ان الأسرار مما يجب صونها عن الأغيار ومنها الذوق وهي قوة منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان وهو تالي اللمس في المنفعة حيث ينفعل ما به يتقوم البدن وهو تشهي الغذاء واختياره ويوافقه في الاحتياج الى الملاقات وتفارقه في ان نفس الملاقاة لا تؤدي الطعم كما ان نفس ملاقات الحار تؤدي الحرارة بل لا بد من توسط الرطوبة اللعابية المنبعثة في الآلة المسماة بالملعبة بشرط خلوها عن الطعم والالم تؤد

الطعم كما في بعض الامراض واختلفوا في ان توسطها بان يخالطها اجزاء ذي الطعم وينتشر فيها ثم تنفذ فتغوص في جرم اللسان فيحس الذوق او بان يستحيل نفس الرطوبة الى كيفية الطعم من غير مخالطة فعلى الاول يكون الرطوبة واسطة لوصول جوهر المحسوس الى الحاس وفي الثاني يكون هي المحسوس بعينها بلا واسطة وما يدرك بهذه القوة هو الطعوم التسعة وما يتركب منها ومنها اللمس وهي قوة منبثة بواسطة الأعصاب في جلد البدن واكثر اللحم وغيرهما كالغشاء بسبب انبثاث حاملها وهو الروح النفساني واللامسة للحيوان في باب الغذائية كالغاذية للنبات قال الشيخ الرئيس اول الحواس الذي به يصير الحيوان حيوانا هو اللمس فانه كما ان للنبات غاذية يجوز ان يفقد سائر القوى دونها كذلك حال اللامسة للحيوان لان مزاجه من الكيفيات الملموسة وفساده باختلافها والحس طليعة للنفس فيجب ان يكون الطليعة الاولى هو ما يدل على ما منع به الفساد ويحفظ به الصلاح وان يكون قبل الطلايع التي تدل على امور تتعلق ببعضها منفعة خارجة عن القوام ومضرة خارجة عن الفساد والذوق وان كان دالا على الشيء الذي به يستبقي الحيوة من المطعومات فقد يجوز ان يبقى الحيوان بدونه لارشاد الحواس الاخر على الغذاء الموافق واجتناب المضار وليس شيء منها تعين على ان الهواء المحيط بالبدن محرق او مجمد انتهى وهذه القوة يدرك ما تؤثر فيه بالمضادة وذلك التاثير موقوف على المماسة فلو كان الملموس مثل اللامس في الكيفية لم يتاثر منه فلا يدرك ولا اجتمع فيه مثلان وهو ممتنع ومدركاتها الكيفيات الاربع التي هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وغيرها ايضا من الخفة والثقل والملاسة والخشونة والصلابة واللين وقيل ان لها مدركات اخر كالهشاشة واللزوجة وتفرق الاتصال وقيل ان الاحساس بهذه على وجه التبعية وكذا بالصلابة واللين فذهب الجمهور على ان اللامسة نوع واحد وقيل لا بل هي قوة مختلفة منحصرة في اربع او ازيد قال الشيخ في القانون يشبه ان يكون اللامسة عند قوم لا نوعا اخيرا بل جنسا للقوى اربع او فوقها منبثا معا في الجلد كله واحدتها حاكمة في التضاد الذي بين الحار والبارد والثانية في التضاد الذي بين الرطب واليابس والثالثة في الذي بين الصلب واللين والرابعة في الذي بين الخشن والاملس الا ان اجتماعها في آلة واحدة

يوهم بوحدتها في الذات وههنا بحث وهو ان المدرك بالحس هو المتضادات كالرطوبة والبرودة والحرارة دون التضاد فانه معنى عقلي لا يدرك بالحس فكيف جعلوا مبنى تعدد اللامسة على تعدد انواع التضاد وجوزوا ادراك القوة الواحدة للمدركات المتضادة كالباصرة للسواد والبياض ولم يجعلوا ذلك اقتضاء لاختلافها من مبدء واحد بالذات ومن سخيف ما قيل في دفعه ان تباين الكيفيات التوالي الحادثة من تفاعلها كالالوان والروائح والطعوم فلذلك تعددت في اللمس دون باقي الحواس اقول لما علمت ان مزاج الحيوان من جنس الكيفيات التي هي اوائل المحسوسات اللمسية وما يتبعها وان القوة التي هي اولى مراتب الحيوانية يجب ان يكون بحيث يتاثر بسببها الحيوان عن اضداد ما فيه من الكيفيات الاولية وتوابعها فالحيوان باعتبار وقوعه في كل وسط من اوساط تلك الكيفيات يدرك الاطراف التي يكون ذلك الوسط وسطا بالقياس اليها ويتاثر عنها فلا محالة تعددت اللامسة وهذا معنى قولهم بحكومة اللامسة في التضاد بين الكيفيات واما كون قوة واحدة مدركة للامور المتخالفة او المتضادة فهو غير مستحيل كما سيأتي في تحقيق ذلك في البحث عن الخيال انشاء الله تعالى ومما يناسب هذا المقام ان الشيخ الرئيس ذكر في الفصل الثالث من المقالة السادسة من علم النفس ان الحواس منها ما لا لذة لفعلها في محسوساتها ولا الم ومنها ما يلتذ ويتالم بتوسط المحسوسات فاما التي لا لذة لها ولا الم فمثل البصر فانه لا يلتذ بالالوان ولا يتالم بذلك بل النفس تتالم بذلك وتلتذ وكذا الحال في الاذن فان تالمت الاذن من صوت شديد والعين من لون مفرط كالضوء فليس تالمها من حيث تسمع او تبصر بل من حيث تلمس لانه يحدث فيه الم لمسي وكذلك يحدث فيه بزوال ذلك لذة لمسية واما الشم والذوق فانهما تتالمان وتلتذان اذا تكيفا بكيفية منافرة او ملائمة واما اللمس فانه قد يتالم بالكيفية الملموسة ويلتذ بها وقد يتالم ويلتذ بغير توسط كيفية هي المحسوس الاول بل بتفرق الاتصال والالتيام انتهى واعترض عليه المسيحي من شراح القانون بان كلامه في غاية الاشكال اما اولا فلانه يرى ويعتقد ان المدرك للمحسوسات الجزئية هي الحواس الخمس بمذهبه في هذا الموضع ان كان هو ذاك فقد ناقضه في السمع والبصر وان لم يكن هو ذاك

فيكون قوله في الشم والذوق واللمس قولا فاسدا واما ثانيا فلان كل واحد من الحواس له محسوس خاص يستحيل ان يدركه غيره وبديهة العقل حاكمة بهذا وحينئذ نقول كيف يتصور ان يقال ان القوة اللامسة الحاصلة في الاذن والعين هي المدركة للصوت المفرط واللون الموذي واما ثالثا فلان ذلك يكون مناقضا لحد اللذة والالم فانه حد اللذة بانها ادراك الملايم من حيث هو ملايم والملايم للقوة الباصرة ادراك المبصرات لا اللامسة واما رابعا فلان ادراك هذه المحسوسات اما ان تكون لذة والما للحواس او لا يكون فان قال بالاول يكون ادراك البصر للالوان الحسنة لذة وادراكه للالوان الموذية الما وان قال بالثاني فلا يكون للمس لذة ولا الم ولا للشم والذوق وان كان لذة والما للبعض دون بعض كان ذلك ترجيحا من غير مرجح وهو ممتنع وذلك لان الحواس الخمس جميعها وسائط للنفس في ادراك المحسوسات الجزئية ثم قال الامام في كتاب المباحث حيث يكلم في اللذة عذرا عن الشيخ في خروجه عن مذهبه في هذا المقام في البصر والسمع والالوان ليس ملايمة للقوة الباصرة فانه يستحيل اتصاف القوة الباصرة بالالوان وذلك لان الملايم للشيء هو الذي يكون كمالا له واقل درجات الكمال حصوله للشيء بل ادراك الالوان هو الملايم للقوة الباصرة والشيخ لم يجعل حصول الملايم هو اللذة بل ادراك الملايم والقوة الباصرة لم تدرك كونها مدركة للالوان بل النفس هي المدركة لذلك فانما يدرك الاشياء وتدرك انها ادركتها ثم قال اقول على ما قاله الامام يلزم ان لا يلتذ القوة اللامسة لانه ليس لها ان تدرك انها ادركت فانها هذا للنفس على ما زعمه وكذلك الكلام في القوة الذائقة والشامة وكل ذلك مناقض لمذهب الشيخ الذي قاله في الشفا والقانون هذا كلامه بالفاظه ورد عليه العلامة الشيرازي في شرح كليات القانون اما فيما ذكره اولا فبقوله انا لا نسلم ان الشيخ ولا غيره من الحكماء الراسخين في الحكمة المتعالية ذهبوا واعتقدوا ان المدرك للمحسوسات الجزئية هو الحواس الخمس وانما ذلك من اغلاط المتاخرين كالامام ومن اقتفى اثره وان اعتقاد الشيخ لا مدرك ولا حاكم ولا ملتذ ولا متالم غير النفس واطلاق هذه الالفاظ على الحواس يكون بضرب من المجاز لكن لما كان الاحساس انفعال الحاسة بل انفعالها عن محسوسها الخاص بها وجب انفعال الة كل

حاسة عن محسوسها الخاص بها وتكيفها بذلك المحسوس الا ان انفعال بعض آلات الحواس وتكيفها بمحسوسها يكون بحيث ان النفس تدركها حيث ينفعل الآلات عن محسوساتها كالذائقة والشامة واللامسة ومنها ما لا يكون كذلك كالباصرة والسامعة ولهذا فان الانسان يدرك لذة الحلو في الفم ولذة الرائحة الطيبة في الشم ولذة النعومة في آلة اللمس ولا يدرك لذة الصور الحسنة في الجليدية ولا في ملتقى العصبتين ولا لذة الصوت الحسن في العصبة المستفرشة لان انفعال بعض آلات الحواس وتكيفها بمحسوسها زماني وانفعال آلات البعض آني على ما قيل لان ذلك كلام ردي سخيف لاشتراك الحواس في كون ادراكها آنيا او زمانيا اما ان بعضها آني وبعضها زماني فغير مسلم عندنا فلا بد له من دليل واما فيما ذكره ثانيا فبان الشيخ لا يقول ان المدرك للصوت العظيم واللون المفرط لامسة الاذن والبصر بل المدرك لهما السامعة والباصرة والمتألم آلة لامستهما بطريق تفرق اتصال يحدثه الصوت المفرط في لامسة الاذن واللون المؤذي في لامسة العين واما آلة السمع والبصر فلا يتألم منهما لان ادراكها آني لا زماني لبطلان ذلك بل لانهما لا يتألمان من حيث يبصر ويسمع واما فيما ذكره ثالثا فلانه مبني على ان الملائم للقوة الباصرة ادراك المبصرات وعلى ان الشيخ ذهب الى ان مدرك المبصرات لامسة العين وهما ممنوعان لان الملائم والموافق انما يكونان للنفس لا لغيرها من القوى وغيرها ولانه ذهب الى ان المتألم من اللون المؤذي هو لامسة العين لا باصرة العين والمدرك باصرتها لا اللامسة وهو كلام حق واما فيما ذكره رابعا فلانه لا نم انه ان كان ادراك المحسوسات الملائمة في البعض دون بعض كان ذلك ترجيحا من غير مرجح وهو ادراك النفس لذة الحواس الثلث حيث ينفعل الآتها عن محسوسها دون لذة الحاستين الباقيتين لا لكون تأثيرها زمانيا لا آنيا على ما قيل لفساده كما مر واما العذر الذي ذكره عن الامام في خروج الشيخ عن مذهبه في السمع والبصر فليس بشيء لان الشيخ لم يخرج عن مذهبه ليحتاج الى عذر من جهته لكن لما ظن اعتقاد الامام وان كان خطأ ان الشيخ يعتقد ان مدرك الجزئيات الحواس الخمس شرع في الاعتذار واعتذر بعذر هو اوهن من بيت العنكبوت هذا ملخص كلام العلامة

المحقق

المحقق اقول ولعمري انه قد اصاب فيما اجاب به عن الاشكالات السبعة لكن في الفرق الذي ذكره بين الحاستين الاوليين والحواس الثلث الباقية محل تأمل ثم على تقدير تحقق ذلك الفرق لم يبلغ كلامه حد الاجداء حيث لم يذكر ان النفس من اي جهة لم يدرك بعض المحسوسات حيث ينفعل آلة ادراكها ويدرك بعضها حيث ينفعل آلة ادراكها ليثبت به كون بعض آلات الحواس محلا للالم واللذة الحاصلين عن محسوساتها دون البواقي منها وليس بمستبعد ان يقال ان مزاج الحيوان كما علمت حاصل من جنس الكيفيات الاربع وبقاء حيوته باعتدال مزاجه اللائق وصلاح بدنه وفساده انما يكونان بانحفاظ ذلك المزاج واختلاله ولا شك ان اللذة هو ادراك الملائم من حيث هو ملائم والالم هو ادراك المنافي من حيث هو مناف والملائم والمنافي للحيوان بما هو حيوان هما مدركات اللامسة اولا لكونها من جنس كيفيات بدنه المتقوم وحيوته بها ثم مدركات الذائقة التي يتقوم ويتزيد بها بدنه وثانيا الكيفيتين المذكورتين في الملائمة والمنافرة مدركات الشامة حيث يتغذى بها لطائف الاعضاء كالارواح البخارية واما مدركات السامعة والباصرة فليس مما يحتاج اليها الحيوان بما هو حيوان احتياجا قويا فالملائم والمنافي للحواس التي هي قوى جسمانية ولمحالها التي هي اجسام مركبة هما مدركات الحواس الثلث على الوجه المذكور واما مدركات الحاستين الباقيتين فليست ملائمة ومنافية لهما ولا لمحالها ولهذا لا يلتذان ولا يتألمان بها فهذا ما عندي في هذا الموضع والله اعلم واما القوى المدركة اي الاعم منها ومن المعينة التي في الباطن فهي ايضا على حسب ما وجدنا خمس الحس المشترك والخيال والوهم والحافظة والمتصرفة وما يقال انها اما مدركة واما معينة على الادراك والمدركة اما مدركة للصور او المعاني والمعينة اما حافظة او متصرفة والحافظة اما حافظة للصور او المعاني فوجه ضبط اما الحس المشترك المسمى باليونانية بنطاسيا اي لوح النفس فهو قوة مرتبة في مقدم التجويف الاول من التجاويف الثلثة التي في الدماغ تقبل جميع الصور المنطبعة في الحواس الظاهرة بالتأدي اليه من طرق الحواس فهو كحوض ينصب فيه انهار خمسة ويدل على وجوده وجوه الاول ما ذكره

المصنف بقوله لانا نشاهد القطرة النازلة بسرعة خطا مستقيما والنقطة الدايرة بسرعة خطا مستديرا وليس ارتسامهما اي الخط المستقيم والمستدير في البصر لانه لا يرتسم فيه الا المقابل وهو القطرة والنقطة فاذا ارتسامهما انما يكون في قوة اخرى غير البصر يتصل فيها الارتسامات المتتالية بعضها ببعض فيشاهد خطا والثاني انا نحكم ببعض المحسوسات الظاهرة على البعض كما نحكم بان هذا الابيض هو هذا الحلو وهذا الاصفر هو هذا الحاد وكل من الحواس الظاهرة لا يحضر عندها الا نوع مدركاتها فلا بد من قوة يحضر عندها جميع الانواع ليصح الحكم بينها الثالث ان النائم المريض كالمبرسم يشاهد صورا جزئية لا تحقق لها في الخارج ولا في شيء من الحواس الظاهرة واعترض على الوجه الاول بانه يجوز ان يكون اتصال الارتسام في الباصرة بان يرتسم المقابل الآخر قبل ان يزول المرتسم قبله لسرعة لحوق الثاني وقوة ارتسام الاول فيكونان معا وهذا منع التقطيع بانه لا ارتسام في البصر عند زوال المقابلة وعلى الثاني بانه لا يلزم من عدم كون الحاكم في الباصرة كونه في قوة اخرى جسمانية لجواز ان يكون في النفس الا يرى انا نحكم على الكلي بالجزئي كحكمنا بان زيدا انسان مع القطع بان مدرك الكلي هو النفس وهذا ايضا تعسف فانا وان كنا معترفين بان مدرك الكليات والجزئيات جميعا والحاكم بينها هو النفس لكن الصور الجزئية لا ترتسم فيها لما سيجيء بل في آلتها فلا بد في الحكم بين محسوسين من آلة مشتركة وفيه نظر لجواز ان يكون حضورهما عند النفس وحكمها بينهما لارتسامهما في آلتين كما ان الحكم بين الكلي والجزئي يكون لارتسام الكلي في النفس والجزئي في الآلة فلا يثبت آلة مشتركة وعلى الثالث انه لا يلزم من ذلك وجود حس مشترك غاية الامر ان لا يكفي الحواس الظاهرة لمشاهدة الصور بها التي للغيبة والحضور بل يكون لكل حس ظاهر حس باطن ومن اعتراضات الامام انا نعلم قطعا ان الذوق اعني ادراك المذوقات ليس بالدماغ كما انه ليس بالعقب وكذا اللمس وايضا اذا ابصرنا شيئا فلسنا مبصرين به مرتين احديهما بالعين والاخرى بالدماغ والجواب ان المعلوم قطعا هو ان الدماغ ليس آلة الذوق او اللمس ولا دليل على وجه الاختصاص واما انه لا مدخل له فيه فلا كيف والآفة في الدماغ يوجب اختلال الذوق واللمس وغيرهما من الحواس بخلاف الآفة في العقب وايضا نجد الفرق بين الذوق وتخيل الذوق ونعلم قطعا ان تخيل الذوق

ليس

ليس في العقب ومنها انا لا نم ان اتصال الارتسامات اذا لم يكن في البصر يكون في قوة اخرى لم لا يجوز ان يكون في الهواء بان يتصل التشكلات في الاجزاء الهوائية المتجاورة فيرى خطا واجاب عنه الحكيم الطوسي بان بقاء التشكل السابق عند حصول تشكل بعده في الخلاء فان التشكل انما يحدث في الهواء لنهاياته المحيطة بالجسم المتحرك فيه وبقاء النهايات على حالها بعد خروج المتحرك عنها يقتضي حالة النهايات بالخلاء اقول لزوم الخلاء ممنوع وانما يلزم لو كانت المشاهدة لاي مشهود كان دفعية اولم يكن تعلق المشاهدة بامر تدريجي الوجود كالحركة والمتحرك من حيث هو متحرك وهو ليس بمعلوم فيجوز ان يكون كل واحد من التشكلات المتتالية مشاهدا في آنه المختص به لا في آن التشكل اللاحق ولقلة الزمان يظن ان المجموع يشاهد دفعة واما الخيال فهو قوة مرتبة في مؤخر التجويف الاول من الدماغ بحسب المشهور وعند المحققين الروح المصبوب في التجويف الاول آلة للحس المشترك والخيال الا ان المشاهدة خص بما في مقدمه والتخيل بما في مؤخره يحفظ جميع صور المحسوسات ويمثلها بعد الغيبة عن الحواس الخمسة والحس المشترك وهي خزانة الحس المشترك لبقاء الصور المحسوسة فيه بعد زوالها عنه وانما جعلت خزانة الحس المشترك مع ان مدركات جميع الحواس الظاهرة يختزن فيها لان الحواس الظاهرة لا تدرك شيئا بسبب الاختزان بالخيال بل باحساس جديد من خارج فيفوت معنى الخزانة بالقياس اليها بخلاف الحس المشترك فانا اذا شاهدنا صورة في اليقظة او النوم ثم ذهلنا عنها ثم شاهدناها مرة اخرى نحكم عليها بانها هي التي شاهدناها قبل ذلك فلو لم يكن الصورة محفوظة لم يكن هذا الحكم كما لو صارت مغيبة وانما احتيج الى الحفظ لئلا يختل نظام العالم ولا اشتبه الضار بالنافع اذ لم نعلم انه هو المبصر اولا الا وبنفس المعاملات وغيرها والدليل على مغايرتها للحس المشترك وجهان احدهما ان قوة القبول غير قوة الحفظ فرب قابل للنقش كالماء لم يحفظ لوجود رطوبة فهي بشرط سرعة القبول وعدم اليبس الذي هو شرط الحفظ وثانيهما ان استحضار الصور والذهول عنها من غير نسيان والنسيان يوجب تغاير القوتين ليكون الاستحضار حصول الصورة فيهما والذهول لحصولها في احديهما دون الاخرى والنسيان زوالها عنهما واعترض الامام

على الوجه الاول بانه مجرد مثال وبان الحفظ مسبوق بالقبول ومشروط به فقد اجتمع الحفظ
والقبول في قوة واحدة سميتموه بالخيال وبان الحس المشترك مبدء لادراكات مختلفة هي
انواع الاحساسات وبان النفس تقبل الصور العقلية وتتصرف في البدن بوجوه التدابير
فيبطل قولكم الواحد لا يكون مبدء لاثرين واجاب المحقق الطوسي بما ذكرنا ولا يخفى
الامر على ما الفته بل انما هو قياس من الشكل الثالث ينتج حكما جزئيا مناقضا الحكم الكلي
بان كل ما يقبل شكلا فهو ما يحفظه فالنقض لذلك يدل على مغايرة القوتين وعن النقض
بالخيال بان اجتماع القبول والحفظ لا يدل على وحدة مصدرهما لجواز ان يكون القوتين
كالارض واما افتراقهما في صورة يدل على مغايرة المصدرين وحاصل كلامه قدس سره
ان كون حفظ الخيال مشروطا بالقبول لا يوجب ان يكون القابل ايضا هو الخيال كما انه
الحافظ بل عسى ان يكون القابل قوة اخرى مقارنة لها كالحس المشترك كما ان حفظ يبوسة
الارض شكلها مسبوق بالقبول لكن لا يلزم ان يكون القبول حاصلا فيها من يبوستها بل
من قوة اخرى لها فلا يلزم اتحاد مبدأي القبول والحفظ وليس مراده كما فهمه بعضهم من ان
الخيال لما كان قوة جسمانية فيجوز ان يكون قبوله لاجل المادة وحفظه لنفسه كالارض
تقبل الشكل بمادتها وتحفظه بصورتها ليرد عليه ان هذا الجواب يدفع اصل الاستدلال
لجواز ان لا يكون هيهنا الا قوة واحدة كالحس المشترك لها القبول بمادتها والحفظ بذاتها
فان المقصود من الاستدلال اثبات تعدد مبدء القبول والحفظ من جهة افتراقهما
لامكان تحقق القبول بدون الحفظ كما في الماء والهواء وبالعكس كما اذا عرض آفة لمقدم
البطن المقدم لا يدرك الانسان صورة ما فاذا زال المرض واستحضر الصور التي كان
قبل تحفظها علم جزما ان قوة الادراك غير قوة الحفظ وعن النقض بالحس المشترك والنفس
بان الواحد قد يصدر عنه الكثير اذا كان الصادر بالقصد الاول شيئا واحدا ثم يتكثر
بقصد ثان او كانت وجوه الصدورات مختلفة فالصادر عن الحس المشترك هو استثبات
الصور المادية عند غيبة المادة ثم يصير مستثبتا للالوان والاصوات والطعوم وغيرها
بقصد ثان وذلك لانقسام تلك الصور كالابصار الذي فعله ادراك اللون ثم

ثم انه يصير مدركا للضدين لكون اللون مشتملا عليهما واما النفس فانما يتكثر
فعلها لتكثر وجوه الصدورات عنها اقول وانت تعلم ان مفهوم الصورة
المحسوسة امر مبهم لا يحصل الا بصورة معينة والصادر عن الشيء اولا لا يكون الا
امرا متعينا فكيف يكون الحس المشترك مبدء لامر واحد اولا ولامور متكثرة ثانيا وبالواسطة
فكيف يكون تحصل ما يصدر منه اولا اضعف مما يصدر عنه بواسطته بل الاولى ان يجاب عن
النقض بذلك اما انما يجاب عن النقض بالنفس وبان الادراكات نفعالات يجوز ان يكون
في مادة واحدة لقوة واحدة انفعالات كثيرة عن مباد متعددة والذي يحقق عندهم
ان الواحد لا يصدر عنه الا فعل واحد الا انه لا ينفعل الا انفعالا واحدا على ان بناء
اصل الاستدلال على تغاير القوى ليس على مجرد ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد
لعدم جريانه الا في الواحد الحقيقي بل على ما مر من بقاء بعض منها مع زوال الاخرى
فالنقض ساقط راسا ولهذا عبر المحقق عنه بالمعارضة وصاحب المحاكمات لذهوله عن ما
ذكرناه اورد على المحقق وجوه من البحث يتكفل كلامنا بدفعها كما يظهر بالتامل الصادق
وعلى الوجه الاخير بان تجويز الحصول في الحافظة حالة الذهول يقتضي القول بان
الادراك ليس هو حصول الصورة في المدرك بل امر وراءه وعلى ذلك التقدير يحتمل ان يكون
الصورة حاصلة في الحس المشترك دائما والاستحضار موقوف على ذلك الامر وايضا القوة
العاقلة ليست لها حافظة مع انها تستحضر وتذهل من غير نسيان وتفسير فان قلتم حافظها
العقل الفعال فليكن هو حافظ الحس المشترك ايضا واجاب المحقق بان الادراك حصول
الصورة المدركة لحصوله في الالة والصورة حالة الذهول عنها حاصلة للمدرك وان كانت
حاصلة في الالة والعقل الفعال لتمثل المعقولات عنده وامتناع تمثل المحسوسات يصلح لان
يكون حافظا للصور المعقولة دون المحسوسات اقول والاولى ان يقال ان الصورة
حالة الذهول غير حاصلة في آلة الادراك بل في آلة اخرى ومطلق الحصول في آلة آلة كانت
من آلات النفس لا يكفي في كونه ادراكا والا لكان حصول صورة العرق محسوس من المحسوسات
في يد الانسان ادراكا له بل الادراك انما هو حصول صورة الشيء في آلة ادراك ذلك الشيء

لحصول الصورة في الحس المشترك ادراك لها سواء كانت حاصلة فيه من الحواس كما في المشاهدة
او من معدن الخيال وهو التخيل وقد يحصل المشاهدة لقوة التخيل ايضا واما الوهم فهو
قوة مرتبة في آخر التجويف الاوسط من الدماغ والتها الدماغ كله لانها الرئيس المطلق
ويستخدم سائر القوى الحيوانية التي مصدر اكثر افاعيلها الروح الدماغي فيكون كل الدماغ
آلة لها لكن الاخص بها هو التجويف الاوسط لاستخدامها المتخيلة ومحلها منوط بالتجويف
ولا يستلزم كون الشيء آلة القوة كونه محلا لها ليلزم توارد القوى على محل واحد كما توهم
يدرك المعاني الجزئية الموجودة في المحسوسات قيد المعاني بالجزئية لان مدرك الكليات هو
النفس والمراد بالمعاني ما لا يدرك بالحواس الظاهرة فيقابل الصور التي هي ما يدرك بها فلا
يحتاج الى تقييد المعاني بغير المحسوسة كما فعله بعض الشراح فادراك تلك المعاني دليل على
وجود قوة بها ادراكها وكونها مما لم يتأد من الحواس دليل على مغايرتها للحس المشترك وكونها جزئية
دليل على مغايرتها للنفس الناطقة بناء على انها لا يدرك الجزئيات بالذات هذا مع وجودها
في الحيوانات العجم كما اشار اليه بقوله كالقوة الحاكمة في الشاة بان الذئب مهروب عنه والولد
معطوف عليه وقد يستدل على وجودها بان في الانسان شيئا ينازع عقله في قضايا
كما يخاف الانفراد بميت يقتضي عقله الامن منه وربما يغلب التخويف على التامين فهو قوة
بالمنية غير عقلية واما الحافظة فهي قوة مرتبة في اول التجويف الاخير من الدماغ تحفظ
ما يدركه القوة الوهمية من المعاني الجزئية وفي بعض النسخ الغير المحسوسة والاولى
ترك لما عرفت الموجودة في المحسوسات وهي خزانة القوة الوهمية والكلام في مغايرتها
لسائر القوى على قياس ما مر واما المتصرفة فهي مرتبة في مقدم البطن اي التجويف الاوسط
من الدماغ ولها التصرف في السابق واللاحق من موضعها باستخدام الوهم اياها من شانها
تركيب بعضها في الخيال والحافظة من الصور والمعاني مع بعض وتفصيل بعضها عن بعض
فيجمع اجزاء انواع مختلفة كجعلها حيوانا من رأس انسان وعنق جمل وظهر نمر ونفرق اجزاء
نوع واحد كالانسان بلا رأس ولا يسكن عن فعلها دائما لا نوما ولا يقظة وهي الحاكية للمدركات
والهيئات المزاجية وينتقل الى الضد والشبيه فما في القوة الباطنة اشد شيطنة منها

ليس من شانها ان يكون عملها منتظما بل النفس هي التي تستعملها على اي نظام
اريد فتسمى عند استعمال النفس اياها بواسطة الوهم بالمتخيلة وعند استعمالها اياها
بواسطة القوة العقلية بالمفكرة بها يستنبط العلوم والصناعات وتقتنص الحدود والوسطى
باستعراضها في الحافظة قال الشارح فان قيل كيف استعملها الوهم في الصور المحسوسة
مع انه ليس مدركا لها اجيب بان القوى الباطنة كالمرايا المتقابلة فينعكس الى كل منها
ما ارتسم في الاخرى اقول والعجب انه جعل مناط الاشكال استعمال الوهم اياها
في المحسوسات مع ان الاشكال في استعمال العقل اياها في المعقولات اقوى ثم الجواب
عن ذلك بما ذكره غير تام افاد تسام صور بعضها في بعض ان كان ادراكا لها بطل الحصر
في الخمسة بل يكفي لاقل وان لم يكن ذلك ادراكا عاد الاشكال فالصواب ان يقال لا يجب
ان يكون القوة التي هي آلة لتركيب الامور مدركا لها حتى يمتنع ان تصير القوة الجسمانية
آلة للقوة العقلية في تركيب المعقولات وتفصيلها الا يرى ان ما في اليد قد يصير آلة
لترتيب الاجسام مع انها غير مدركة لها فكان هذه القوة يد معنوي للنفس الناطقة
ومعنى استعمالها في الترتيب الفكري ان النفس تقدم بعضها فيه الانتقال الفكري
على بعض آخر فلا محذور في ذلك اصلا ومما يجب ان يحقق ان لكل واحدة من هذه
القوى الادراكية حاملا خاصا وموضعا خاصا اما الحامل فهو جسم حار لطيف حادث
عن لطائف الاخلاط الاربعة كما ان الاعضاء حادثة عن كثائفها على نسبة محدودة
وهو المسمى بالروح البخاري هو حامل لجميع القوى المدركة والمحركة منبعه القلب
الصنوبري ومن ثم يتوزع على مواضعه العالية والسافلة فما يصعد منه الى مقدم
الدماغ على ايدي خوادم الشرائين يصعد لاستبرده فما يصل الى الاعضاء المدركة
الحركة منبثا في جميع البدن يسمى روحا نفسانيا وما يسفل منه الى الكبد بايدي
سفراء الاوردة الذي هو مبدء القوى النباتية منبثا في اعماق البدن يسمى روحا طبيعيا
فالرئيس المطلق هو القلب ولو كان الدماغ غير آخذ منه بل مبدء للروح كان كثيرا
الحرارة مفتقرا اليها في التسخين والتلطيف فما كان باردا رطبا ولا اشتعل سريعا بانضمام

الافعال المستجمعة من الحركات والانفعالات الفكرية وبذلك يظهر بطلان ما زعم افضل
الاطباء جالينوس وبه حيوة البدن بواسطة النفس الناطقة فان حيوة هذا الروح نور
النفس الالهية المذكورة في القران والا فهو جسم والجسم بما هو جسم بحيث تجوله غير ذاتية بل
عرضية واحبتها الحية لذاتها كما سيجيء فهذا الروح الحيواني هو المبدء القريب لحيوة
البدن فكل موضع يفيض اليه من سلطان نوره يحيى والا فيموت واعتبر بالسدد الواقعة
في مجاري الاعصاب والعروق كيف يورث الفالج والصرع والسكتة والذي يسد طرفه
يحس بخدر فيه وقد لا يتألم بجرح ومزب واذا وقعت سدة شديدة انقطع الروح فيبطل
الحيوة ولولا لطف ما يترشح في منافذ الاعصاب والعظام واما المواضع المختصة فما سبق
ذكرها والمرشد الى اختصاص كل قوة بآلة تلازمهما في الخلل والصلاح والفساد والى تعدد
القوى بقاء بعضها دون بعض لا كثرة الافاعيل كما علمت وقد يقال في تعيين مواضعها
بطريق الحكمة والغاية ان الحس المشترك ينبغي ان يكون في مقدم الدماغ ليكون قريبا
من الحواس الظاهرة فيكون التأدي اليها سهلا والخيال خلفه لكونه خزانة له وخزانة
الشيء ينبغي ان يكون كذلك ثم ينبغي ان يكون الوهم بقرب الخيال ليكون الصور الجزئية بحذاء
معانيها والحافظة بعده لانها خزانته والمتخيلة قريبة من الصور والمعاني فيمكنها
الاخذ منهما بسهولة لكن الاطباء لما كان نظرهم مقصورا على حفظ صحة القوى و
اصلاح اختلالها ولم يحتاجوا الى الفرق بين القوى وتبيين انواعها بل الى معرفة افعالها
ومواضعها وكانت الآفات العارضة قد تتجانس اقتصروا على قوة في البطن المقدم من الدماغ
سموها الحس المشترك والخيال واخرى في البطن الاوسط سموها المفكرة والوهم واخرى
في البطن المؤخر سموها الحافظة والمتذكرة ونقل بعضهم ان الشيخ تردد واضطرب
في امر القوى حيث قال في الشفاء يشبه ان يكون القوة الوهمية هي بعينها المفكرة و
المتخيلة والمتذكرة وهي بعينها الحاكمة فتكون بذاتها حاكمة وبحركاتها وافعالها متخيلة
ومتذكرة فيكون مفكرة بما يعمل في الصور والمعاني ومتذكرة بما ينتهي اليه عملها ولم يتردد
ايضا في ان الحافظة مع المتذكرة اعني المسترجعة لما غاب عن الحفظ من مخزونات الوهم

قوتان

قوتان او قوة واحدة وذلك من بعض الظن اما الاول فلان مراده من تلك العبارة المنقولة
ان المبدء الذي ينسب اليه التخيل والتفكر والحفظ والتذكر هو الوهم ولذلك جعل رئيسا
حاكما في الحيوان بما هو حيوان والقوى الحيوانية منه مددها واعوانه كما ان مبدء الجميع في الانسان
شيء واحد هو النفس الناطقة والقوى جميعا جنوده ورعاياه واما الثاني فالكلام الذي حملهم
على ذلك الظن القبيح بمثل ما قال في القانون بهذه العبارة وههنا موضع نظر فلسفي في انه
هل القوة الحافظة والمتذكرة المسترجعة لما غاب عن الحفظ من مخزونات الوهم قوة واحدة
ام قوتان ولكن ليس ذلك مما يلزم الطبيب ولا يخفى على احد ان ما ذكره لا يدل على انه شاك في
امر الحافظة والذاكرة بل احال بيانها الى النظر الفلسفي الغير المناسب لكتاب الطب وفي ساير
كتبه الحكمية التي رايناها حكم على ان الذاكرة هي الحافظة لكن باعتبار آخر وذهب الحكيم الطوسي
الى ان الذاكرة ليست من القوى البسيطة بل قوة مركبة من قوتين كما ان فعلها يتركب من فعلين
لان الذكر عبارة عن ملاحظة المحفوظ وذلك لا يتم الا باداركات مبدءها الوهم وحفظ مبدءه
الحافظة والمسترجعة ايضا مبدء فعل يتركب من ثلثة افعال الحفظ وملاحظة المحفوظ
بالقوتين المذكورتين وطلب تلك الملاحظة بالقوة الفكرية فعلى اي تقدير لا يوجب ازدياد القوى
الباطنة عما كانت كما توهمه الامام الرازي حيث قال حفظ المعاني مغاير لاسترجاعها
بعد زوالها فان وجب ان ينسب كل فعل الى قوة وجب ان يكون القوى ستا واما القوة
المحركة فينقسم الى باعثة وفاعلة اما الباعثة المسماة بالشوقية فهي القوة التي اذا ارتسم في الخيال
صورة مطلوبة او مهروب عنها حملت هذه القوة الفاعلة على التحريك اي تحريك الالات
المحركة وهي اي الشوقية ذات شعبتين شهوية وغضبية لانها ان حملت الفاعلة على
تحريك يطلب بها الاشياء المتخيلة اعتقادا انها نافعة سواء كانت ضارة بحسب الواقع
او نافعة طلبا لحصول اللذة تسمى قوة شهوانية وان حملت القوة الشوقية القوة المباشرة
على تحريك يدفع به الشيء المتخيل ضارا كان بحسب الواقع او مفيدا دفعا على سبيل الغلبة
تسمى قوة غضبية واما الفاعلة المباشرة للتحريك فهي التي من شانها ان تعد العضلات للتحريك
وكيفية ذلك الاعداد منها ان تبسط العضل بارخاء الاعصاب الى خلاف جهة مبدئها

لينبسط العضو المتحرك اي يزداد طولا وينتقص عرضا او تقبضه بمد الاعصاب الى جهة
مبدئها لينقبض العضو المتحرك اي يزداد عرضا وينتقص طولا والعضلة عضو مركب من
العصب ومن جسم يشبه بالعصب ينبت من اطراف العظام تسمى رباطا وعقبا ومن لحم يحشى
به الفرج التي بين الاجزاء الحاصلة باشتباك العصب والرباط ومن غشاء يجللها والعصب
جسم ينبت من الدماغ او النخاع ابيض لين في الانعطاف صلب في الانفصال واعلم ان الحركات
الاختيارية مبادي مترتبة ابعدها القوى المدركة التي هي الخيال او الوهم في الحيوان والعقل
العملي بتوسطهما في الانسان والفلك ويليها القوة الشوقية وهي الرئيسة في القوى
المحركة الفاعلية كما ان الوهم رئيسة في القوى المدركة الغائية وبعد الشوقية وقبل الفاعلية
قوة اخرى هي مبدء العزم والاجماع المسمى بالارادة والكراهة وهي التي تصمم بعد التردد في
الفعل والترك عند وجود ما يترجح به احد طرفيهما المتساوي نسبتهما الى القادر عليهما
ويدل على مغايرة الشوق للادراك تحقق الادراك بدونه وعلى مغايرة الاجماع انه
قد يكون شوق ولا ارادة والحق انه لا تغاير بينهما الا بالشدة والضعف فان الشوق قد
يكون ضعيفا ثم يقوى فيصير عزما فالعزم كمال الشوق ولذلك لم يتعرض له المصنف وما قيل
انه قد يحصل كمال الشوق بدون الارادة كما في المحرمات للزاهد المغلوب بالشهوة فغير تام
بل الشوق العقلي فيه الى جانب الترك اقوى من الميل الشهوي الى خلافه ويدل على مغايرة
الفاعلة لساير المبادي كون الانسان المشتاق العازم غير قادر على التحريك وكون القادر
على ذلك غير مشتاق فصل في الانسان وهو مختص بالنفس الناطقة وهي كمال
اول لجسم طبيعي آلي من جهة ما تدرك الامور الكلية والمجردات وتفعل الافعال الفكرية
وفائدة القيود يظهر بما مر في النبات والحيوان فلها باعتبار ما يخصها من القبول عما
فوقها والفعل فيما دونها قوتان قوة عاقلة يدرك بها التصورات والتصديقات وتسمى
تلك القوة بالعقل النظري والقوة النظرية وقوة عاملة تحرك الانسان اي تستعمل قواه
التحريكية والالة العملية الى الافعال الجزئية بالفكر والروية او بالالهام والحدس على
مقتضى آراء واعتقادات تخصها اي تلك الافعال وتسمى تلك القوة العقل العملي والقوة

العملية

العملية والقوة العاقلة او النفس باعتبارها لها مراتب اربع الاولى ما يكون لها بحسب الفطرة
الاولى وهي ان يكون خالية عن جميع المعقولات مع كونها مستعدة لها والمراد منها خلو
النفس عن العلوم الحصولية الانتقاشية فان استعمال الالات يتوقف على العلم بالالات
فاول علوم النفس هو علمها بذاتها ثم علمها بالقوى والالات التي تستعملها من الحواس الظاهرة
والباطنة وهذان العلمان من العلوم الحضورية الفطرية لحضور نفسها لنفسها وحضور
الالات لها ثم بعد هذين العلمين ينبعث عن ذات النفس لذاتها استعمال الالات بدون
تصور الفعل والتصديق بفائدته فان هذا الاستعمال ليس فعلا اختياريا مسبوقا بالقصد و
الروية وان كانت النفس عالمة بها ومستعملة الفرق بين الرضا والقصد فارادة ذلك
الفعل عين النفس لما ينبعث عن ذاتها لا عن رويتها فذاتها بذاتها موجبة لاستعمال
الالات اضطرارا لا بارادة زايدة على ذاتها بل لما كانت ذاتها في اول وجودها عالمة بذاتها و
عاشقة لها ولفعلها عشقا ناشيا عن الذات لذاتها اضطرت الى استعمال الالات التي لا قدرة
لها الا عليه فحينئذ اندفع ما قيل ان استعمال الحواس فعل اختياري وصدور كل فعل اختياري
مسبوق بالتصور له والتصديق بفائدته بوجه ما فوجب ان يحصل قبل استعمال الالات تصورات
كلية تصورية وتصديقية وذلك لان نسبتي استعمال الالات وعدمه الى النفس ليستا
متساويتين ليحتاج الى المرجح المسبوق بتصور الفعل والغاية قبل الاستعمال بل ينبعث
الاستعمال على ما ذكرنا من الشوق الذاتي الذي هو عين ذاتها متصورا لها فلا يكون
مسبوقا بتصور ذلك الفعل بل نفس صدور ذلك الجزئي بعينه نفس تصوره كما ادى اليه الحدس
التام وهي العقل الهيولاني تشبيها لها بالهيولى الخالية في نفسها عن كافة الصور القابلة لها
بمنزلة قوة الطفل للكتابة وهي اولى مراتب القوة واضعفها فان قوة الشيء للشيء يتفاوت
قوة وضعفا ادناها نفس القابل من دون حصول امر به يتوصل الى اكتساب ذلك الشيء و
المرتبة الثانية ان يحصل لها المعقولات البديهية من التصورات والتصديقات البديهية
باستعمال الحواس في الجزئيات والتنبه لما بينها من المشاركات والمباينات حتى يستعد لان
يفيض من المبدء عليها الصور الكلية والجزئية الاحكام وان ينتقل من البديهيات الى

النظريات والمرتبة الثالثة ان يحصل لها المعقولات النظرية لاجل تكرار الاكتساب وكثرة الاستحضار حتى يستحضرها متى شاءت من غير تجشم كسب جديد لكن لا تطالعها بالفعل بل صارت مخزونة عندها غير مشاهدة لها وهي العقل بالفعل اما الحصول وتزيد الاستحضار فيها للنفس بالفعل والمسمى فيه هذه المرتبة بحصول النظريات والمرتبة الرابعة ان تطالع معقولاتها المكتسبة وهي العقل المطلق المتقدم لما سواها من المراتب المشار اليها من قبل ويسمى عقلا مستفادا لكونه مستفادا من العقل الفعال المسمى بروح القدس في لسان الشرع وهو المعلم الشديد القوى والمؤيد بالقاء الوحي للانبياء وهو الذي اذا اتصلنا به ايدنا وكتب في قلوبنا الايمان والعلوم الحقة واذا اعرضنا عنه بالتوجه الى شواغل الدنيا انمحت النقوش عن النفوس فنفوسنا كمرآة اذا قابلت عليها قبلت واذا اعرضت عنها تخلت والغرض ان النفس على حسب الاستعدادات والافكار تستعد للاتصال به والقبول عنه وليست المقدمات موجدة للنتيجة كما توهم جمع اذ هي اعراض والعرض لا يوجد شيئا وكم من شخص انساني عرض له مقدمات ما افادته علما وافادت غيره علما يقينيا فهذه وسايط والواهب غيرها ثم ان مراتب النفس منحصرة في نفس الكمال الذي اشار اليه المعبر بالعقل المطلق وفي استعداده قريبا هو العقل بالفعل ومتوسطا هو العقل بالملكة وبعيدا وهو الهيولاني فان قيل مشاهدة النظريات مرة بعد اخرى متقدم على صيرورتها مخزونة فكيف يكون العقل بالفعل استعدادا للمستفاد مع تاخره عنه قلنا هو استعداد لاستحضار الكمال واسترجاعه بعد غيبته وهو متقدم عليه لا لاستحصاله ابتداء كالاستعدادين السابقين ومن ثم قيل المستفاد متقدم في الحدوث على العقل بالفعل ومتاخر عنه في البقاء ولنظر الحاصل بين الجهتين جاز تقديم كل منهما على الآخر في الذكر واعلم ان هذه المراتب تعتبر بالقياس الى كل نظري فيختلف الحال اذ قد تكون النفس بالقياس الى بعض النظريات في مرتبة العقل الهيولاني وفي بعضها في مرتبة العقل بالملكة وفي بعضها في مرتبة العقل بالفعل وفي بعضها في مرتبة العقل المستفاد ثم العقل بالملكة الذي من شانه الانتقال من البديهيات الى النظريات ان كان في الغاية من قوة الاتصال بعالم العقل بحيث

بلا

يكاد ان تحصل له النظريات باسرها بطريق الحدس بدون الحركات الفكرية تسمى قوة قدسية لتقدسه عن لوث العوائق الجسمية وكثافة العلائق الطبيعية وهي المشار اليها في القرآن بقوله يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار ولا استبعاد في وجودها فان الناس مختلفون في الحدس فمنهم البليد الغبي الذي لا حدس له اصلا ومنهم من زاد في الحدس كما وكيفا على غيره وليس ههنا حد يلزم الوقوف عليه فيجوز وجود من يدرك بحدسه اكثر المعقولات في زمان يسير من دون معلم بشري كما للانبياء واعلم ان مراتب القوة العملية ايضا اربع الاولى تهذيب الظاهر باستعمال النواميس الالهية من الصيام والقيام وغيرهما الثانية تهذيب الباطن عن الملكات الردية والاخلاق الدنية الثالثة تحلي النفس بالصور القدسية الرابعة فناء النفس عن ذاتها وملاحظتها جمال رب العالمين وجلاله وكيفية ترقي النفس في هذه المراتب هي ما اقول وهو ان الانسان اول ما يلد فهو كباقي الحيوانات لا يعرف الا الاكل والشرب ثم بالتدريج يظهر له باقي صفات النفس من الشهوة والغضب والحرص والحسد والبخل وغير ذلك من الهيئات التي هي نتايج الاحتجاب والبعد عن معدن الوجود والصفات الكمالية فهو بالحقيقة حيوان منتصب القامة لا غير يصدر منه الافاعيل المختلفة بحسب الارادات المتنوعة فهو في الحجب الظلمانية الساترة للحق سبحانه ثم اذا تيقظ من سنة الغفلة وتنبه من نوم الجهل بان ما وراء هذه اللذات البهيمية لذات اخر وفوق هذه المراتب مراتب اخر كمالية يتوب عن اشتغاله بالمنهيات الشرعية وينيب الى الله تعالى بالتوجه اليه فيشرع في ترك الفضول الدنيا وبه طلبا للكمالات الاخروية ويعزم عزما تاما ويتوجه الى السلوك الى الله تعالى من مقام نفسه فيهاجر مقامها ويقع في الغربة ثم اذا دخل في الطريق يزهد عن كل ما يعوقه عن مقصوده ويتقي عن كل خاطر ردي يرد في قلبه ويجعله مائلا الى غير الحق فيتصف بالورع والتقوى والزهد الحقيقي ثم يحاسب نفسه دائما في افعاله واقواله ويجعلها متهما في كل ما يامر به وان كان امرها بالعبادة لان النفس مجبولة بمحبة الشهوات فلا ينبغي ان يؤمن من مداخلها فانها من المظاهر الشيطانية فاذا خلص منها وصفا وقته وطاب عيشه بالالتذاذ بما يجده في

في طريق المحبوب بتنوير المحبة فيظهر له لوامع انوار الغيب وينفتح له باب الملكوت ويلوح منه لوايح مرة بعد اخرى فيشاهد امورا غيبية في صورة مثالية فاذا ذاق شيئا منها يرغب في العزلة والخلوة والذكر والمواظبة على الطهارة التامة والعبادة والمراقبة والمحاسبة ويعرض عن المشاغل الحسية كلها ويفرغ القلب عن محبتها فيتوجه بالمحبة الى الله الحق بالكلية فيظهر له الوجد والسكر والوجدان والشوق والعشق والهيمان فيمحو تارة بعد اخرى فيجعله فانيا عن نفسه غافلا عنها فيشاهد الحقائق السرية والانوار الغيبية فيتحقق في المشاهدة والمعاينة والمكاشفة ويظهر له انوار حقيقية تارة وتختفي اخرى حتى يتمكن ويتخلص من التلوين وتنزل عليه السكينة الروحانية والطمانينة الالهية ويصير ورود هذه البوارق والاحوال له ملكة فيدخل في عوالم الجبروت ويشاهد العقول المجردة والانوار القاهرة والمدبرات الكلية من الملائكة المقربين والمهيمين في جمال الله تعالى من الكروبيين ويتحقق بانوارهم فيظهر له انوار سلطان الاحدية وسواطع العظمة والكبرياء الالهية فيجعله هباء منثورا ويندك عنده جبال انيته فيخر لله خرورا ويتلاشى تعينه في التعين الذاتي ويضمحل وجوده في الوجود الحقيقي وهذا مقام الفناء والمحو ونهاية السفر الاول للسالكين فان بقي في الفناء والمحو ولم يجئ الى البقاء والصحو صار مستغرقا في عين الجمع محجوبا بالحق عن الخلق لفنائه وبقي الفاني عن كل شيء كما كان قبل الفناء محجوبا بالخلق عن الحق لضيق دعائه الوجودي واستغراقه وفنائه في البدن وقواه فكذلك في هذه الحالة زاغ بصره عن مشاهدة جماله وسبحات وجهه وذاته فاضمحلت الكثرة في شهوده واحتجب التفصيل عن وجوده وذلك هو الفوز العظيم وفوق ذلك مرتبة رجع فيها الى الصحو بعد المحو ونظر الى التفصيل في عين الجمع ووسع صدره الحق والخلق فهو اشرف خلق الله ببهجته فانه مؤمن بالحق وبكل شيء لانه يشاهد الحق فيه وبالحق يرى كل شيء ويسمع ويذوق ويشم ويجد طعم الحق وادراكه في كل شيء لا على وجه يوجب الحلول والتجسيم قال المحقق الطوسي في شرح مقامات العارفين من رسالة العارف اذا انقطع عن نفسه واتصل بالحق رأى كل قدرة مستغرقة في قدرته المتعلقة بجميع المقدورات وكل علم مستغرقا في علمه الذي لا يعزب عنه شيء من الموجودات وكل ارادة في ارادته التي لا يتأبى

عليها

عليها شيء من الممكنات بل كل وجود وكل كمال وجود فهو صادر عنه فايض من لدنه فصار الحق حينئذ بصره الذي به يبصر وسمعه الذي به يسمع وقدرته التي بها يفعل وعلمه الذي به يعلم ووجوده الذي به يوجد وصار العارف حينئذ متخلقا باخلاق الله بالحقيقة انتهت الفاظه وقد نوقش في ذلك التفريع وترتبه على ما سبق ثم بان صيرورة صفات الله تعالى صفات العبد مع انه غير لازم مما ذكره مخالف للشرع والعقل فان صيرورة صفات الحق التي هي عين ذاته بالحقيقة صفات العبد مستلزم لكون الواجب صفة للممكن تعالى عنه علوا كبيرا اقول يمكن لنا دفع هذه المناقشة بتمهيد مقدمة هي ان العارفين باحوال العالم ومبدئه على اصناف ثلثة الصنف الاول وهم المحجوبون قائلون بان العالم المشتمل على جميع العقول والنفوس والافلاك والعناصر والمواليد امر فايض عن المبدأ الاعلى موجود بوجود فايض عنه مباين للذات الحق الذي هو فاعل الكل فعندهم تكميل النفوس الانسانية بالتخلق باخلاق الله تعالى ليس الا صيرورتها متصفة بالصفات التي يناسب صفات المبدأ الاعلى من العلم والقدرة وغيرهما والصنف الثاني وهم الصوفية من اهل الوحدة قائلون بان ليس في الوجود الا الوجود الحقيقي والعالم ليس الا شؤونه وظهوراته وتعيناته فعندهم تكميل النفوس لا يكون الا بان يتيقنوا ويعلموا ان الحال كذلك والصنف الثالث وهم الراسخون في العلم من الحكماء قائلون بان العالم ليس عبارة عن الصرف ولا عن الوجود الحقيقي الصرف بل من حيث هو موجود بالوجود الحقيقي له اعتبار ومن حيث انه ينقسم الى العقول والنفوس وغيرها له اعتبار آخر فالعالم زوج تركيبي من الممكن والسنخ الباقي الذي هو به انه موجود ووجود فليس العالم عبارة عن الذوات المتعددة كما حسبه المحجوبون بل ذات الله واحد هو الحق الذي هو الوجود الحقيقي ولا وجود للممكنات الا بارتباطها به لا بان يفيض عليها وجودات مغايرة للوجود الحقيقي وبرهان ذلك مذكور في كتابنا المسمى بالاسفار الاربعة وتكميل النفوس عندهم يكون بالعلم اليقيني بان لا موصوف بالوجود ولا بالصفات الكمالية الا الحق وان الصفات التي لها شائبة النقص فهي ترجع الى الهيئات الامكانية ولوازم الماهيات الجوازية التي لا حقيقة لها كموصوفاتها من حيث موصوفاتها اذا تمهد ما ذكرناه فنقول ان كلامه قدس سره ليس مقصورا على مذهب

المجوبين بل مبنى كلامه على مذهب طائفة لم يروا في الوجود الا الله وفيضه ولا ان لفيضه وجودا بالانفراد بل العوالم كلها اشعة وانوار واضواء وآثار للذات الاحدية الواجبة اذ الوجود كله من شروق نوره ولمعان شهوده كما هو مشاهد من الشمس المحسوسة الذي هو المثل الاعلى له في السموات والارض الا ان بين الاشعتين فرقا وهو ان اشعة شمس العقل احياء عقلاء ناطقة فعالة واشعة شمس الحس اعراض وانوار لغيرها الا لذاتها غير احياء عاقلة فاعلة فالمراد من قوله قدس سره فصار العارف حينئذ متخلقا باخلاق الله تعالى بالحقيقة انه لما لم يبق في نظر كشفه وشهوده في هذه المرتبة التي هي مرتبة فناء هويته واضمحلال عينه الا الوجود الحقيقي الذي هو مستقل في الوجود وصفاته الكمالية فصار صفاته وجميع الصفات الكمالية راجعة الى صفاته التي هي عين ذاته كما ان ذاته وجميع الذوات الامكانية صارت مستهلكة عنده في الذات الاحدية الواجبة فلم يبق له ذات وصفات الا الواجب تعالى وصفاته التي هي عين ذاته فصار ذاته ذاته وصفاته صفاته بمعنى الامحاء والاضمحلال لا بمعنى الاتحاد والاتصال كما يفهمه ضعفاء العقول فصار متخلقا بصفات الله تعالى لا بالمجاز المشهور بل بالحقيقة وحينئذ يندفع عنه الاعتراض بانه مخالف للنقل والعقل كما لا يخفى على المتامل ولنا ايضا ان يصحح كلامه ويحقق مرامه موافقا لمذهب المحجوبين من العقلاء بان نقول لا شبهة في ان النفس الناطقة مع مباينتها للبدن وكون احدهما جوهرا مجردا نورانيا كما ستطلع عليه انشاء الله والآخر جوهرا كثيفا ظلمانيا قد صارت متخلقة باخلاقه ومتصفة باوصافه من السمع والبصر والشهوة والغضب وغيرها بالحقيقة حتى يصح لها ان تقول سمعت وابصرت واشتهيت وغضبت بحسب الحقيقة اللغوية لا بالمجاز وذلك لعلاقة طبيعية حاصلة بين النفس والبدن اشتدت لاجلها الى البدن بانا حتى ان اكثر الناس نسوا انفسهم وظنوا ان هويتهم هي البدن وهذه العلاقة مع كونها علاقة ضعيفة عرضية ستنقطع اذا كانت حال النفس لاجلها هذه الحال من الاتصاف بصفات البدن حقيقة لا مجازا لغويا مع ان صفات البدن ليست عين البدن فلا مانع من ان يحصل للنفس مع الباري علاقة شوقية ذاتية وقد تجردت عن البدن واتصلت بالحق اتصالا معنويا وانفصلت عما سواه

توجب تلك العلاقة الشديدة ان يشير الى مبدءها بانا اشارة روحانية فلها ان تشير الى ذاته تعالى الذي هو عين صفاته من السمع والبصر والقدرة بانه سمعي وبصري وقدرتي به ابصر الاشياء وبه اسمع وبها اقتدر كما وقع في الحديث القدسي فهذا تحقيق لهاج التخلق باخلاق الله الحقيقية لا بمعنى صيرورة صفاته تعالى عرضا قائما بالنفس بل بمعنى علاقة اخرى اتم من علاقتها مع الصفات الكونية البدنية وغيرها فاندفع الايراد عن كلام ذلك المحقق على طريقة المحجوبين ايضا كما يندفع عنه على الطريقين الآخرين وتمام الاطلاع على هذا المقام يحتاج الى سلوك طريقة الابرار لا الاقتصار على نهج الانظار ولما بين المصنف النفس الناطقة ومراتبها اورد بعد ذلك احكاما ثلثة احدها انها مجردة في ذاتها فقال واعلم ان القوة العاقلة مجردة عن المادة اذ لو كانت جسما او حالا فيه لكانت ذات وضع بالذات فاما ان لا ينقسم بالاجزاء المتباينة في الوضع او ينقسم لا سبيل الى الاول لان كل ما له وضع بالذات فهو منقسم على ما مر في نفي الجزء واما ان النفس لو كانت مادية لكانت ذات وضع بالذات فلجوهرها لكونها مما يتوارد عليه الاعراض من الصفات والاخلاق وكل ما كان كذلك كان جوهرا ولا سبيل الى الثاني لان معقولها ان كانت تنقسم بلزوم انقسامها لان التعقل يستلزم حصول الشيء وحلوله في المدرك والحال في المنقسم لا بد ان يكون منقسما لان الحال في احد جزئيها غير الحال في الجزء الآخر وان كانت مركبة وكل مركب انما يتركب من البسائط مزدوجة امتناع تركب الشيء من اجزاء غير متناهية فيلزم انقسام تلك البسائط بانقسام محلها لان المركب انما يعقل بتعقل البسائط وفيه نظر لانه ان اريد بالبسيط ما لا جزء له بالفعل فاللازم من حلوله في ذي وضع القسمة الوهمية وهو غير مناف للبساطة وان اريد ما لا جزء له اصلا لم يصح كلية قوله وكل مركب انما يتركب من البسائط لجواز تركبه من البسائط التي تقبل القسمة الوهمية فالاولى ان يدعى في الدليل ان من المعقولات معاني غير منقسمة اصلا ولا اقل من ان يكون لها وحدة ما ويعقل من حيث انها واحدة مع ان ذلك الاحتمال في المعقولات غير ممكن لان الصورة العقلية الواحدة لو كانت قابلة للقسمة الوهمية لكانت الى اجزاء متشابهة مشابهة للمجموع فاذا فرض انقسامها الى القسمين فلا يخ اما ان يكون كل واحد منهما مع الآخر شرطا في كون تلك الصورة معقولة اولا بل كان يكون كل واحد منهما

بانفراده معقولا ايضا كالاصل والاول باطل لوجوب ان يكون ماهيته مخالفة لماهية الكل مباينة الشرط للمشروط والالم يكن احتياج احدهما الى الآخر اولى من عكسه فلا يكون القسمان من الاجزاء الوهمية المشابهة للكل والقسم الثاني ايضا باطل لكون الصورة المعقولة ماخوذة مع عارض غريب عن ذاتها ونحن ناخذها مجردة من اللواحق الغريبة وبيان لزوم الخلف ان في جزء منها البلاغا وكفاية في حفظ ماهية تلك الصورة المعقولة فيكون الجزء الآخر عارضا غريبا فيلزم الخلف والتناقض ولئن قيل لم لا يجوز ان يتعقل المركب ببعض خواصه اللازمة قلنا ننقل الكلام الى تلك الخاصية فهي ان كانت بسيطة يلزم انقسامها وان كانت مركبة فاما ان يتعقل ببسائطها او بخاصية اخرى ويعود الترديد فيها فاما ان يذهب سلسلة التعقل الى غير النهاية وهو مح او ينتهي الى خاصية بسيطة او بسيطة او معقولة ببسائطها فيلزم انقسامها بانقسام المحل وهو مستحيل ومن المنكرات ان النقطة عرض غير منقسم قابل للقسمة وكذا الاضافة غير قابلة للقسمة مع انهما حالان في المنقسم فان النقطة حالة في الخط والابوة قائمة بالجسم وكذا الوحدة والوجود وامثالهما قد يكون من صفات الجسم فيلزم انقسام هذه الاشياء بانقسام موضوعاتها اما الجواب عن النقطة والاضافة وامثالهما فبالفرق بين حلول الشيء في المحل المنقسم من حيث ذاته بما هي هي التي يلزمها الانقسام من تلك الحيثية وبين حلوله في المحل المنقسم لا من حيث ذات المنقسم بل من جهة او حيثية اخرى لها مزودة الى المنقسم سواء كان بالذات او بالعرض لا يلزم ان ينقسم بحسب جميع الاعتبارات فاذا حل في المنقسم شيء لا من حيث ذاته او كونه منقسما فلم يلزم انقسام انقسام الحال كالخطفان النقطة لا ينقسم بانقسامه لانها لا تحله من حيث انه خط بل من حيث هو متناه وكذا حال السطح بالقياس الى الخط والجسم بالقياس الى السطح ايضا المحاذاة التي هي من الاضافات لا يحل الجسم من حيث هو جسم بل من حيث وجود جسم آخر على نحو ووضع ما منه فلا ينقسم بانقساماته الثلثة بخلاف المعاني العقلية فانها حالة في جوهر النفس من حيث هي واما الجواب عن الوحدة الجسمانية والوجود فلما ذكره الشيخ في بعض مراسلاته الى بهمنيار من ان هذه المعاني ليست من المعقولات المجردة بالوجوب بل بالامكان

فالوجود الجسمي وكذا الوحدة المادية مما ينقسم بانقسام الجسم والوجود المطلق والوحدة المطلقة مما يمكن له الانقسام كما يكون المعنى النوعي مثلا في المعنى الجنسي ولا يبعد ان يقال ان الوحدة في الموضوعات الجسمية يرجع الى الاتصال والاتصال يبطل بالانفصال ويبقى متصلان تعرض الاثنينية مشتركة في الحد الواحد فيكون واحد فيه اثنينية وقسمة وضعية مقدارية و اما المعاني التي هي الصور العقلية فانها من حيث هي معقولة مما يمتنع عليها هذا النحو من الانقسام كما علمت واعلم ان براهين تجرد النفس كثيرة من اراد الاطلاع عليها فليرجع الى كتب الشيخين ابي علي وشهاب الدين المقتول وللشيخ الرئيس رسالة مفردة فيها سماه بالحجج العشر احكمها واتقنها ما يبتني على تعقل النفس لذاتها وقد اشار اليها المعلم الاول بقوله كل راجع في نفسه فهو وجداني هذا الكلام في غاية المتانة بطلب شرحه في الاسفار الاربعة من كتبنا واما الاقناعيات الخطابية في تجرد النفس فهي اكثر من ان يحصى اما الآيات الواردة فكثيرة قوله تع ونفخت فيه من روحي في حق آدم واولاده وفي حق عيسى عليه السلم وكلمته القاها الى مريم واخواتها وهذه الاضافة مما ينبه على شرف الجوهر الانسي وكونه عريا عن الملابس الحسية واما الاخبار فقد قال عم انا النذير العريان وهذا اشارة الى تجرد النفس عن علايق الاجرام وقال ايضا من عرف نفسه فقد عرف ربه وقال ايضا اعرفكم بنفسه اعرفكم بربه فقال من رآني فقد رأى الحق فلو لم يكن بينه تعالى وبين النفس من المناسبة ما لم يكن بينها وبين الاجسام لما شرط هو عم معرفة الرب بمعرفة النفس وتلك المناسبة هي كونها جوهرا غير ذات مقدار وتجزية وتمام هذه المناسبة والمضاهاة ذكرناها في موضع يليق به ونقل عنه ايضا ان الله خلق آدم عم على صورة الرحمن وعنه ايضا ما خلق الله شيئا اشبه به من آدم واطلاق الصورة على الذات المعنوية الواجبية باعتبار كون تلك الذات عقلا وعاقلا ومعقولا بالفعل متبرئا عن شوب القوة وان كان اطلاق لفظ الصورة على الخير المحض والوجود البحت مما ينبو عنه الطباع العامية اذ لم يفهموا من الصورة الا صورة المحسوسات ولم يدروا ان الله تعالى صورة الوجود والخير والبهاء بل لفظ الصورة لا يطلق الا عليه اذ هو صورة الوجود كله كما نظمه حكيم الشعراء عقل عقلت وجان جانست او

انجذ زوبر ترا ست آنست او وقال ايضا عليه السلام ابيت عند ربي يطعمني ويسقيني
فهذه الاحاديث مما يوذن لشرف النفس وقربها من باريها قربا بالذات والصفات تجردا عن
علايق الاجرام وعوايق الاجسام وقال روح الله المسيح بالنور المشرق من سرادقات الملكوت لا يصعد
الى السماء الا من نزل منها وهذا الحديث شارح لقوله تعالى يا ايتها النفس المطمئنة ارجعي
الى ربك راضية مرضية فان العود والرجوع الى الشيء لا يمكن الا بعد المجيء منه وقال
ابو يزيد طلبت ذاتي في الكونين فما وجدتها اي ما وجدت ذاتي في عالم الاشباح والاجرام و
قال ايضا انسلخت من جلدي فرايت من انا فهي الهيكل جلدا وقشرا وهذا يصرح بان النفس
التي هي اللب غير الجسد الذي هو القشر فالنفس الحية الانسية متى لم يبلغ اصلها الى ما
ينسلخ عن جلدها كل يوم مثل نفس الحية الوحشية التي تنسلخ عن اهابها كل عام فليست من الحكمة
في شيء وقيل الصوفي مع الله بلا مكان اشارة الى تجرد النفس عن المكان للعقلاء من لا يحويه
المكان فان ما مع غير ذي مكان لا يكون ذا مكان وقيل الصوفي كاين باين اي النفس موجودة
مجردة عن المادة الى غير ذلك من مقالات هؤلاء الاكابر المجردين عن العلايق المتنزهين
من العوايق وكلما كانت هؤلاء الافاضل في قوة افادة العلم القطعي بحقيقة النفس اشد
واشد من براهين اصحاب العقل فانهم شاهدوا عجايب احوال النفس ومهيتها وغرايب
آثارها بذوق العيان دون مزاحمة البرهان ولا تستحقر خطابيات المتالهين ولا تظنن
انها اقل نفعا في افادة اليقين من براهين اصحاب البحث الصرف كيف والبرهان عند الكل
للعلم امر سوى البرهان ومقدماته فلا عجب ان يكفي النفس بعض الخطابيات الاقناعية لان
يهبه المبدء الفياض علما يقينيا وثانيهما ما اشار اليه بقوله ونقول ايضا ان التعقل اي
تعقل النفس ليس بآلة جسدانية والا لعرض لها الكلال كما يعرض لساير القوى الجسمانية لضعف البدن
عند كبر السن وليس كذلك لان قوى البدن بعد الاربعين ياخذ في الانتقاص مع ان القوة العاقلة
هنالك يشرع في الكمال وما يعرض للشيخ الهرم من الخرافة ليس لضعف قوته العقلية بسبب ضعف
البدن المشرف تركيبه الى الانحلال ولا شك ان الاستغراق في امر مانع عن ساير التعقلات
والحجة في قوة قياس استثنائي تاليها منفصلة كلية موجبة استثني فيها نقيض التالي وهو

سالبة جزئية متصلة لينتج نقيض المقدم صورتها هكذا لو كان تعقل النفس بآلة
جسدانية لكان كلما يعرض للآلة كلال يعرض في تعقلها مع كلال الآلة او لا على ان تعقلها
ليس بآلة لكان وجود كلالها من تعقلها مع كلال الآلة دا على ان تعقلها ليس بآلة لكان
وجود كلالها من تعقلها بالآلة لم يكن صحيحا لانه استثناء لعين التالي وهو غير منتج و
توضيح هذا ان وجود الفعل للشيء في وقت معين يدل على كونه فاعلا مطلقا واما
عدمه في وقت معين فلا يدل على كونه غير فاعل اصلا اذ ربما يعرض له مانع يشغله عن
فعله بنفسه وثالث الاحكام الثلثة حدوث النفس كما قال ونقول ايضا ان النفوس
الناطقة حادثة مع حدوث الابدان كما ذهب اليه المعلم الاول خلافا لافلاطون ومن
تقدمه فانهم قايلون بقدمها ويناسب هذا المذهب ما ورد في الحديث النبوي من
ان الله تعالى خلق الارواح قبل الاجسام بالفي عام وفي رواية باربعة الاف عام ويوافق
مذهب الحدوث ما ورد في التنزيل ثم انشاناه خلقا آخر لانها لو كانت قديمة موجودة
قبل البدن لكانت اما واحدة او متعددة وكلاهما باطل اما الشق الاول فلانه يلزم
ان يكون نفس زيد بعينها نفس عمرو وهو ظاهر البطلان واما الشق الثاني فلانها اذا
كانت متعددة فالاختلاف بينها اما ان يكون بالمهية ولوازمها او بعوارضها المفارقة
لا جايز ان يكون بالمهية ولوازمها لانها مشتركة واستدلوا على اشتراكها النوعي بشمول
حد واحد لها واعترض عليه بعدم كون التعريف حدا لها وبجواز كونه حدا للبعض
ورسما للاخر وبجواز كون التعريف حدا او رسما للقدر المشترك بين النفوس بان كانت
متخالفة الحقايق وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فلو كان الاختلاف بين النفوس
بالمهية او بلوازمها لكان ما به الاشتراك عين ما به الامتياز هف ولا يجوز ان يكون
الاختلاف بالعوارض المفارقة لان العوارض المفارقة انما يلحق الشيء من المبدء الفياض
بسبب القوابل لان الماهية لا يلحق العوارض لذاتها والا لكان العارض لازما والقابل
للنفس انما هو البدن قال بعض الشراح ان شرط العارض المفارق هو قابلية النفس لا القابل
للنفس وبينهما بون بعيد لجواز حصول الاول بدون الثاني اقول الجهة القابلية لا يمكن ان

لما في تعقلها كلالا لكن لم يعرض كلما
يعرض للآلة كلال يعرض للنفس في
تعقلها كلال ينتج ان تعقلها
ليس بآلة بدنية واذا قيل عليها
انه لو كان عدم كلال النفس صح

لا يمكن ان يكون في ذات الشيء الصوري من دون تعلقه بالمادة فلو كانت للنفس في ذاتها
جهة قبول لكانت مركبا خارجيا من مادة وصورة على ما تبين من مباحث الهيولى مع انها
بسيطة هف فمتى لم يكن الابدان موجودة لم يكن النفوس موجودة فيها ما عين ظاهرة لانه
يندفع الايجاب الكلي والمقصود هو السلب الكلي فيكون حادثة مع الابدان مزودة و
الحجة مبنية على بطلان التناسخ كما لا يخفى ولبطلان التناسخ بعضها الابرهن على
حدوث النفس فلا يلزم الدور قال العلامة الدواني في شرح الهياكل انا بعد تسليم
اتحادها في النوع نختار تعددها بالفواعل ونمنع ان نسبة الخارج الى الجميع سواء بل نقول
كل من تلك الفواعل والآلات بذاته يوجب ما هو معلوله فان ذات العلة مخصصة للمنع
من غير احتياج الى مخصص يخصصها به والا لزم كيف وهم على ان تشخص العقول بالفواعل
على ما ذكره شارح حكمة العين اقول فيه نظر اما اولا فلانه يبطل هذا مع القول بعدم
تناهي النفوس وتناهي مباديها التي هي العقول الفعالة او جهات تاثيراتها كما هو مذهب
الحكماء واما ثانيا فلان قوله والا لزم ان اراد منه التسلسل الممتنع وهو الذي في العلل
الموجبة فلزومه ممنوع وان اراد التسلسل في المعدات والشرايط فامتناعه ممنوع واعلم ان الشيخ الرئيس
ذكر في الهيات الاشارات ان كل ما له حد نوعي واحد فانما يختلف بعلل اخرى وانه اذا لم يكن
مع الواحد منها القوة القابلة لتاثير العلل وهي المادة لم يتعين الا ان يكون من حق نوعها
ان يوجد شخصا واحدا وحاصل كلامه ان مناط الكثرة الشخصية هو التعلق بالمادة فما
لا يكون متعلقا بالمادة كحال النفس قبل البدن يمتنع ان يكون متعددا واورد عليه بعض
الاكابر انه ان اريد بالمادة الهيولى الجسماني فلا نم ان كل نوع متكثر الافراد لا يكون الا ماديا
بهذا المعنى كيف وقد ذهب الجمهور الى اتحاد كثير من الاعراض الحالة في الجواهر كالعلوم و
الكيفيات النفسانية وان اريد بها الموضوع الشامل للجسمانيات وغيرها فمسلم انه كذلك
لكن لا يلزم منه عدم قدم النفس لجواز كونها قديمة متكثرة حالة في امور مجردة متشخصة
بتلك المحال اقول واعترض الامام عليه بان علة تكثر الاشياء المتماثلة لو كانت
تكثر محالها لكانت المحال المتكثرة المتماثلة محتاجة الى محال آخر ويتسلسل واجاب عنه المحقق الطوسي

بان الشيء الذي لا يكون لذاته قابلا للتكثر يحتاج في التكثر الى ما يقبل التكثر لذاته وهو المادة
واما الذي يقبل التكثر لذاته وهو المادة فلا يحتاج الى قابل بل يحتاج الى فاعل يكثره فقط
واورد عليه بعض الفضلاء بقوله وانت خبير بما فيه لانه اذا جاز في نوع من الانواع اعني المادة
قبول التكثر لذاته فلم لا يجوز في غيرها كيف والدعوى كلية وهي ان كل نوع متكثر الافراد
يحتاج الى محل يقبل تشخصه ثم على تقدير تخصيص الدعوى بغير المادة بتخصيص هذا الدليل
بالمادة واجيب عن ذلك بان مواد الافلاك متغايرة بالنوع وتشخص كل منها مقتضى نوعه
ونوعه منحصر في فرده واما تعدد الاشخاص العنصرية فللعوارض المختلفة التي تعرض لاجزاء
الواحدة كالمتصل الواحد من الماء يقوم ببعضه حمرة وبالبعض الآخر سواد وتشخص واحد
فالسؤال انما يتم لو كانت التعددات اللاحقة بالمادة تشخصاتها وهو ممنوع بل عوارض لتشخص
واحد قابل وانت تعلم ان هذا الجواب لا يدفع الاعتراض عن كلام المحقق بل هو جواب آخر
عن ايراد الامام اقول وههنا ابحاث اما في كلام الامام فلان خلاصة كلام الشيخ
ان الواحد النوعي يتعينه اما بمهيته او لوازمها او عوارضها المفارقة وعلى الاولين يلزم
الانحصار في فرد واحد وعلى الثالث يحتاج الى مادة حاملة لامكان حدوث العرض المفارق
وزواله بناء على ان كل حادث يفتقر الى مادة وتلك المادة ليست هي ذلك الشخص المتشخص بذلك
العرض لعدم تحصله بعد ولا ما يحله لامتناع كون الحال محلا لتشخص المحل فبقي ان يكون محل
ذلك الشخص هو الحامل له وللمتشخص وعوارضه فثبت ان كل نوع متكثر الافراد مادي ويلزم
من ذلك ان كل مجرد نوعه منحصر في فرده بعكس النقيض واما ان تكثر الافراد يحتاج الى تكثر
الاجزاء والمواد الا فليس له عين ولا اثر في كلام الشيخ فسقط اعتراض الامام عنه راسا واما
في كلام المحقق فلان كون الشيء قابلا للتكثر بنفسه غير معقول سواء كان ذلك الشيء مادة او غيرها
وما اعتذر بعضهم من ان قبول المادة التكثر لذاتها لابهامها فانها لما كانت في
ذاتها مبهمة لا واحدة ولا كثيرة جاز ان تصير كثيرة بعد ما كانت واحدة وبالعكس فقد
علمت حاله في بحث الهيولى فتذكر ان الوجود الخارجي لا ينفك عن الوحدة الشخصية وابهام
الهيولى انما هو بالقياس الى الانواع والاشخاص الجسمانية لا بالقياس الى نفسها فان ابهام الشيء

بالقياس الى نفسه غير متصور فان قلت يمكن توجيه كلام الامام بان مقصوده ايراد النقض
على القاعدة المذكورة في كلام الشيخ بهيولىات الافلاك لكونها متكثرة من دون ان يكون
لها هيوليات اخر اذ لا هيولى للهيولى وبان مادة المتكثر لما كانت متكثرة فينقل الكلام
الى تكثرها فيلزم التسلسل في المواد قلت كلا الوجهين غير مرضي اما الاول فلانه ان كانت هيوليات
الافلاك متخالفة الانواع كما هو المشهور فظاهر عدم ورود النقض كما مر وان لم يكن متخالفة
الانواع فالجميع اما واحدة فلا يرد النقض ايضا واما متعددة فيقول تشخصاتها بفواعلها
وهي العقول الفعالة والقاعدة المذكورة انما هي فيما اذا كان الفاعل واحدا واما الثاني
فلان الكلام في تكثر الاشياء المتماثلة وذلك وان كان مستلزما لتكثر المواد لكن لا يلزم
من ذلك ان يكون تلك المواد متماثلة حتى يلزم التسلسل بل ربما يكون متخالفة سواء كان
التخالف في ذواتها او في لواحقها واستعداداتها واما في كلام ذلك الفاضل من وجوه
الاول في قوله اذا جاز في نوع ما فان قياس ساير الانواع في قبول التكثر الى المادة غير صحيح
لما علمت سابقا ان المادة حقيقتها القبول والانفعال وان جميع الانفعالات في اي نوع كان
يرجع اليها وهي القابلة للانفصالات والتعددات ولزوالها ايضا بخلاف غيرها مما ينعدم
عند عروض الانفصال والاتصال وطريان التعدد والوحدة والثاني في قوله والدعوى كلية
ثم في قوله على تقدير تخصيص الدعوى بغير المادة ينتقض خلاصة الدليل بالمادة اذ للمحقق
الطوسي ان يخصص الدعوى بغير المادة مما لا يكون قابلا للتكثر كما ينادي عليه كلامه و
لتحقق الفارق لا ينتقض الدليل بالمادة الثالث في قوله والتشخص من المادة وحدها لانه ان
معروض السواد من الماء من معروض الحمرة منه واعلم ان القوم قد ذكروا ان قول الحكماء كل
حادث زماني يحتاج الى مادة ان تلك القاعدة منقوضة بالنفس الانسانية على مذهب
ارسطو واتباعه لحدوثها وتجردها عن المواد ثم اجابوا عن النقض على ما هو المشهور بان
المادة ههنا اعم من المحل والمتعلق به والبدن مادة للنفس بهذا المعنى وانت تعلم ان استعداد
الشيء للشيء لا يكون الا بما اذا كان ذلك مقترنا به لا مباينا عنه فالاولى ان يقال ان البدن الانساني
لما استدعى بمزاجه الخاص صورة مدبرة له متصرفة فيه اي امرا موصوفا بهذه الصفة من حيث

هو كذلك وجب على مقتضى جود الواهب الفياض وجود امر يكون مبدأ للتدابير الانسية والافاعيل
البشرية ومثل هذا الامر لا يمكن الا ان يكون ذاتا مدركة للكليات مجردة في ذاتها فلا عالة قد فاض
عليه حقيقة النفس لا من حيث ان البدن استدعاها بل من حيث عدم انفكاكها عما استدعاه
فالبدن استدعاها بل من حيث عدم انفكاكها عما استدعاه فالبدن استدعى باستعداده
الخاص امرا ماديا وجود المبدأ الفياض اذا وجد جوهرا قدسيا وكان الشيء الواحد قد يكون جوهرا وعرضا
باعتبارين كما مر فكذلك يكون امر واحد مجردا او ماديا باعتبارين فالنفس الانسانية مجردة ذاتا مادية
فعلا فهي من حيث الفعل من التدبير والتحريك مسبوقة باستعداد البدن مقترنة به واما من
حيث الذات والحقيقة فهي انما وجودها بجود المبدأ الواهب لا غير فلا يسبقها من تلك الحيثية
استعداد البدن ولا يلزمها الاقتران في وجودها به ولا يلحقها شيء من مثالب الماديات الا بالعرض
فهذا ما ذكرته في دفع ذلك الايراد على تلك القاعدة فانظر اليه بنظر الاعتبار دع وسوء جدال النحو
عن عمومه ويمكن تاويل ما نقل عن افلاطون الالهي في باب قدم النفس اليه بوجه لطيف ولكن
هذا اخر شرحنا للقسم الطبيعي فلنشرع بعده القسم الالهي مستعينين بواهب الخير والعدل
مصلين على النبي والاهل والحمد لله رب العالمين **القسم الثاني في الالهي** بالمعنى الاعم التي
موضوعها الموجود المطلق وتوضيح ذلك ان الشيء كالانسان مثلا قد يوصف بانه واحد او كثير
وبانه كلي او جزئي وبانه بالفعل او بالقوة وقد يوصف بانه مساو للشيء او اصغر او اكبر وقد يوصف
بانه متحرك او ساكن وبانه حار او بارد او غير ذلك ثم انه لا يمكن ان يوصف بما يجري مجرى اوسط هذه
النعوت الا من جهة انه ذو كم ولا يمكن ان يوصف بما يجري مجرى اخرها الا من جهة انه ذو مادة
قابلة للانفعالات والتغيرات لكنه لا يحتاج في ان يكون واحدا او كثيرا الى ان يصير رياضيا او
طبيعيا بل لانه موجود وهو صالح لان يوصف بوحدة او كثرة وما ذكر معهما فاذن كما ان للاشياء
التعليمية اوصافا وخواص يبحث عنها في الرياضيات وللطبيعيات بانواعها كذلك الموجود بما هو موجود عوارض
ذاتية يبحث عنها في العلوم الالهية فلا جرم موضوع العلم الالهي هو الموجود المطلق ومسائله اما
بحث عن الاسباب القصوى لكل موجود معلول كالسبب الاول الذي هو فياض كل وجود معلول
من حيث انه وجود معلول واما بحث عن عوارض الموجود واما بحث عن موضوعات العلوم الجزئية

موضوعات ساير العلوم كالاعراض الذاتية لموضوع هذا العلم وبالجملة هذا العلم باحث عن
احوال الموجود بما هو موجود واقسامه الاولية فلا بد ان يكون الوجود المطلق بينا بنفسه
مستغنيا عن التعريف والاثبات والا لم يكن موضوعا للعلم العام وهو مرتب على ثلثة فنون
لما علمت ان العلم الالهي باحث عن احوال الموجود المطلق من حيث انها احوال الموجود المطلق ولا شبهة
في ان تلك الاحوال بهذه الحيثية لا تفتقر الى المادة في الوجود بل هي اما ممكن التعلق بالمادة او لا
والثاني اما واجب او لا رتب المصنف القسم الالهي من كتابه على ثلثة فنون لبيان احوال هذه الاقسام
الثلثة للموجود الغير المفتقر الى المادة وجعل الفن الاول في الامور العامة لكون العام اعرف
عند العقل من الخاص فيكون اولى بالتقديم وسماها تقاسيم الوجود حيث قال الفن الاول في
تقاسيم الوجود بمعنى الموجود لكونها امورا ينقسم المهية اليها بحسب الوجود وفسروا الامور العامة
تارة بما لا يختص بقسم من اقسام الموجود التي هي الواجب والجوهر والعرض وهو منقوض بدخول الكم
المنفصل العارض للجوهر والعرض فان الجسم التعليمي يعرض المادة والسطح يعرض الجسم التعليمي ويعرضه
الخط وكذا الكيف لعروضه الجواهر والاعراض وتارة بما يشمل الموجودات او اكثرها فخرج منه الوجوب
الذاتي والوحدة الحقيقية والعلية المطلقة وامثالها مما يختص بالواجب وتارة بما يشمل الموجودات
على الاطلاق او على سبيل التقابل بان يكون هو وما يقابله شاملا لها ولشموله الاحوال
المختصة زيد قيد اخر وهو ان يتعلق بكل من المتقابلين غرض علمي واعترض عليه المحقق الدواني
بانه ان اريد بالمقابلة ما ينحصر في التضاد والتضايف والسلب والايجاب والعدم والملكة
فالامكان والوجوب ليسا من تلك الاقسام اذ مقابل كل منهما بهذا المعنى كاللاوجوب واللاامكان
او ضرورة الطرفين وسلب ضرورة الطرف الموافق لا يتعلق به غرض علمي وان اريد مطلق المباينة
والمنافاة فالاحوال المختصة بكل واحد من الثلثة مع الاحوال المختصة بالاخرين يشمل جميع
الموجودات ويتعلق بجميعها الغرض العلمي فانها من مقاصد الفن ثم ارتكبوا في دفع الاشكال
تمحلات شديدة منها ان الامور العامة هي المشتقات وما في حكمها ومنها ان المراد شمولها
مع مقابل واحد يتعلق بالطرفين غرض علمي وتلك الاحوال اما امور متكثرة واما غير متعلق
بطرفيها غرض علمي كقبول الخرق والالتيام وعدم قبولهما بمعنى السلب لا بمعنى عدم الملكة ومنها

ان المراد بالمقابل ما هو اعم من ان يكون بالذات او بالعرض وبين الواجب والممكن تقابل
بالعرض كما بين الوحدة والكثرة وغفلوا عن صدقهما بهذا المعنى على الاحوال الخاصة الى غير
ذلك من التكلفات الباردة وانا اذ تذكرت ان اقسام الحكمة الالهية ما يبحث فيها عن العوارض
الذاتية للموجود المطلق بما هو موجود مطلق اي العوارض التي لا يتوقف عروضها للموجود على ان
يصير تعليميا او طبيعيا لاستغنيت عن هذه التكليفات واشباهها او بملاحظة هذه الحيثية
في الامر العام مع تقييده بما لا يختص بقسم من الموجود يندفع عنه النقوض ويتم التعريف سالما
عن الخلل والفساد ومثل هذا التحير والاضطراب وقع لهم في موضوعات ساير العلوم وبيان ذلك
ان موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية وقد فسر العرض الذاتي بالخارج المحمول
الذي يلحق الشيء لذاته او لما يساويه وقد اشكل الامر عليهم لما راوا انه يبحث في العلوم عن الاحوال
التي تختص بانواع الموضوع بل ما من علم الا وقد يبحث فيه عن الاحوال التي تختص ببعض انواع
موضوعه فاضطروا تارة الى اسناد المسامحة الى رؤساء العلم في اقوالهم بان المراد من
العرض الذاتي للموضوع في كلامهم اعم من ان يكون عرضا ذاتيا له او لنوعه او عرضا عاما
لنوعه بشرط عدم تجاوزه في العموم عن اصل موضوع العلم او عرضا ذاتيا النوع من العرض
الذاتي لاصل الموضوع او عرضا عاما له بالشرط المذكور وتارة الى الفرق بين محمول العلم ومحمول
المسئلة كما فرقوا بين موضوعيهما بان محمول العلم ما تحمل اليه محمولات المسائل على طريق التوديد
الى غير ذلك من الهوسات التي ينبو عنها الطبع السليم ولم يتفطنوا بان ما يختص بنوع من انواع
الموضوع وبما يعرض لذات الموضوع بما هو هو واخصية الشيء من شيء لا ينافي عروضه لذلك
الشيء من حيث هو هو وذلك كالفصول المنوعة للاجناس فان الفصل المقسم عارض لذات
الجنس من حيث ذاته مع انه اخص منها والعوارض الذاتية او الغريبة للانواع قد يكون عوارض
اولية ذاتية للجنس وقد لا يكون كذلك وان كانت مما يقع بها القسمة المستوفاة الاولية له ثم
كل ما يلحق الشيء لامر اخص وكان ذلك الشيء محتاجا في لحوقه الى ان يصير نوعا متهيئا لقبوله ليس عرضا
ذاتيا له على ما هو مصرح به في كتب الشيخ وغيره كما ان ما يلحق الموجود بعد ان يصير تعليميا او طبيعيا
ليس البحث عنه من العلم الالهي في شيء وظاهر ان لحوق الفصول للجنس كالاستقامة والانحناء

للخط لبس بعد ان يصير نوعا مخصصا للاستعداد بل التخصص انما يحصل بينها الا انها فيهم
مع كونها اخص من الجنس اعراض اولية لم ومن عدم التفطن بما ذكرناه استصعب عليهم
الامر حتى حكموا بوقوع التدافع في كلام الشيخ حيث صرح بان الاخص للشيء لا يرا اخص اذا كان ذلك
الشيء عرضا بالحركة الى صير ورته نوعا ليس عرضا ذاتيا بل عرضا غريبا مع انه مثل العرض
الذاتي الشامل على سبيل التقابل بالاستقامة والانحناء للخط والتساوي اي بالنقص
في ذلك سوى انهم لما توهموا ان الاخص من الشيء لا يكون عرضا اوليا له حكموا بان مثل الاستقامة
والاستدارة لا يكون اوليا للخط بل العرض الاولي له هو المعنى المتردد بينهما وهو ترتيب
على اسبغ نصول فصل في الكلي والجزئي الحقيقيين اذ قد يطلق الكلي على الزائد في
نفس الامر كما يطلق الجزئي على المندرج تحت شيء وهما الاضافيان واعلم انه لما اشتهر من
القوم ان الكلي امر واحد مشترك بين امور متكثرة من جزئياته توهم بعض الناس ان الماهية
الكلية مثلا واحدة بالعدد موجودة في كثيرين فحاول المعلم الثاني على ازالة هذا الوهم فقال
اما الكلي فليس واحدا بالعدد موجودا في امور هي جزئيات له ذهنية او خارجية والا لكان
الشيء الواحد المعين موصوفا في حالة واحدة بالاعراض المتضادة مثل كونه ابيض واسود
بل الكلي هو معنى معقول في النفس مطابق لكل واحد من جزئياته في الخارج او في الذهن
على معنى ان ما في النفس لو وجد في اي شخص من الاشخاص الخارجية والذهنية اي
متشخصا بتشخصه لكان ما في النفس ذلك الشخص بعينه فحاله بالقياس الى جميع افراده على السوية
من غير تفاوت اصلا فلئن قيل ان الطبيعة الموجودة في الذهن لها انها هوية موجودة متخصصة
بامور كلية هيئة بالعرض يخرجها عن المقدار والوضع فيمتنع اشتراكها فان كانت الصور
الذهنية كلية باعتبار المطابقة فالجزئيات ايضا يطابق بعضها بعضا كان الانسانية
في زيد لو تشخصت بتشخص عمرو لكانت عينه فيلزم ان يكون الجزئيات كلية قلنا ان الكلية
هي مطابقة الصورة العقلية لامور متكثرة اما من حيث كونها ذات هوية قائمة بالذهن بل من
حيث كونها ذاتا شابهت ذوات كثيرة متماثلة في الوجود فهي وجودها كوجود الاظلال المنفية
للارتباط بغيرها من الجزئيات سواء كانت ذهنية او خارجية وسواء تقدمت عليها او

او تلحق فمن الكلي ما يتقدم على الجزئيات في الاعيان كتصورات المبادي لمعلولاتها فيسمى
ما قبل الكثرة ومنه ما يستفاد من الخارج كعلومنا الكلية المنتزعة من الجزئيات الخارجية
فيسمى ما بعد الكثرة ومن الافاضل من اجاب عن هذا الايراد بان الصورة تطلق على الكيفية
التي تحصل في العقل وهي آلة ومرآة لمشاهدة ذي الصورة وعلى المعلوم المتميز بواسطة تلك
الصورة في الذهن والموصوف بالكلية ليس هو الصورة الحالة في النفس لكونها متخصصة بل هو
المعنى المعلوم المتميز عند النفس بواسطة تلك الصورة الحالة فيها فانه لا كلية في الماهية
بالمعنى المذكور وهي انما يتصور فيه دون الصورة الحالة لكونها لازمة الحلول في النفس بحسب
الوجود الخارجي فيستحيل ان يكون عين الافراد في الخارج وكلما وقع في كلامهم ان الكلي
هو الصورة العقلية فالمعنى بالصورة العقلية انما هو المعنى المذكور لا الصورة الحالة فان
لفظ الصورة كما يطلق على الصورة الحالة يطلق ايضا على المعنى المعلوم المتميز بها اما على سبيل
التجوز او الاشتراك وانت تعلم ان هذا الكلام مبني على ان المرتسم في العقل من الاشياء ليست
ماهياتها بل امثلتها واشباحها المخالفة في الحقيقة لماهياتها كما ذهب اليه جمع وليس بشيء اذ
يلزم منه ان لا يكون للاشياء وجود ذهني يخالف الوجود العيني الا على سبيل المجاز والتاويل
والادلة قائمة على ان للاشياء نحوا من الوجود يخالف النحو الخارجي منه في الاحكام فالحق ان
الصورة الانسانية مثلا الحاصلة في الذهن القائمة بالنفس اذا اخذت من حيث قيامها بالنفس
كانت عرضا كسائر الكيفيات النفسانية وموجودا خارجيا وعلما جزئيا واذا اخذت معراة عن
التشخصات العارضة لسبب حلولها في نفس متخصصة كانت ماهية جوهرية انسانية وموجودا ذهنيا
ومعلوما كليا وفي المقام اشكالات كثيرة ليس ههنا موضع بيانها وحلها ومن اراد ذلك فليرجع
الى الاسفار الاربعة واما الجزئي فانما يتعين بتشخصاته وهي العوارض اللاحقة للطبيعة الكلية بسبب
الوجود الخارجي مثل الاين والوضع وغيرهما وتلك العوارض المشخصة هي الامور الزائدة على الطبيعة
الكلية لا محالة لان كل كلي فان نفس تصوره غير مانع من وقوع الشركة فيه والتشخص من حيث هو تشخص
مانع عن الشركة فالتشخص بمعنى ما به التشخص زائد على الطبيعة الكلية اذ لو لم يكن زائدا عليها
لما كان الامر كذلك والتشخص بالمعنى المذكور قد يكون نفس ذات الشخص وماهيته كتشخص ذات الواجب

الذي هو عين وجوده الصادق مفهوم الوجود المطلق عليه وقد يكون زائدا على مهيته
وذلك اما بان يكون لازما لها فيكون نوعه منحصرا في فرده كتشخص العقول الفعالة او بان يكون
عارضا لها كتشخص افراد الانسان بالعوارض اللاحقة بها ومنها من الكم والاين والوضع والمتى
وان سئلت الحق فتشخص الشيء بمعنى كونه ممتنع الشركة فيه بحسب نفس تصوره لا يحصل بالحقيقة
الا بنحو وجوده الخاص له كما ذهب المعلم الثاني فان ما يحصل به التشخص يجب ان يكون في نفس ذاته
بحيث يمتنع عن تصور الاشتراك وما هذا الا الوجود الخاص للشيء كما حققناه في موضعه
سواء كانت عينا للشيء او زائدا لازما له او مفارقا عنه فاذا قطع النظر عن نحو الوجود الخاص
لشيء فالعقل لا يابى عن تجويز الاشتراك فيه وان ضم اليه الف مخصص فان التميز في الواقع
غير التشخص اذ الاول للشيء بالقياس الى شيء يشاركه في امر عام والثاني باعتباره في نفسه
حتى انه لو لم يكن له مشارك لا يحتاج الى مميز زائد مع ان له تشخصا في نفسه ولا يبعد ان يكون
التميز يوجب للشيء استعداد التشخص فان النوع المادي المتكثر ما لم يكن المادة مخصصة
الاستعداد بواحد منه لا يفيض وجوده عن المبدء الاعلى فما نقل عن الحكماء ان تشخص الشيء بنحو
العلم الاحساسي او المشاهدة الحضورية يمكن ارجاعه الى ما قلناه فان كل وجود خاص لا يمكن
معرفته بذاته الا بنحو المشاهدة وكذا ما ذهب شيخ الاشراق في المطارحات من ان المانع للشركة
كون الشيء هوية عينية متاصلة والهوية العينية ليست في الحقيقة الا الوجود الخاص للشيء
لكن هذا الشيخ العظيم القدر قد بالغ واكد القول في ان الوجود امر ذهني ولا هوية له في الاعيان
والبحث ان التشخص عنده اذا كان بنفس الشيء الذي هو غير الوجود وغير الوجود اما نفس الماهية
المشتركة او هي مع مادة وعوارض اخرى من كم او وضع او زمان وهو معترف بان كل واحد
من هذه الاشياء نفس تصوره لا يمنع الشركة وان مجموع الكليات كلي فهذه الهوية العينية
اذا كانت خارجا عن الوجود الخاص الذي خصوصيته بنفس ذاته كما مر فاي شيء فيه موجب لمنع
الشركة وكذا ما اختاره بعض المدققين من ان تشخص كل شيء بجزء تحليلي له يمكن حمله على الوجود
فان الوجود لا يمتاز عن المهية في الاعيان وما قيل من ان تشخص الشيء بالفاعل فهو ايضا له
وجه فان الفاعل يفيد الوجود والوجود عين التشخص فمفيد الوجود هو مفيد التشخص وقد

وقد ثبت ان كل وجود يتقوم بفاعله فكل تشخص يتقوم بفاعل ذلك التشخص لكن كلامنا في التشخص
الذي هو مفيد للتشخص لا فاعله وكذا ما هو مختار البعض وهو ان تشخص الشيء قد يرتبط الى الوجود
الحقيقي الذي هو مبدء جميع الاشياء لانا قد حققنا في كتابنا الكبير ان المهيات انما ترتبط بالجاعل
الحق لاجل وجوداتها لا لاجل مفهوماتها في انفسها فالوجود يرتبط كل شيء الى علته
وهكذا الى ما هو علة الجميع فالوجودات في الحقيقة ظلال واشراقات له تعالى واما ما قاله
بعض اهل العلم من ان التشخص نفس تصوره يمنع الشركة وليس ذلك بسبب مقوماته فان المقومات
لذاتها لا يمنع الشركة ولا بسبب لازمه فانه منفق فلا يمنع الشركة ولا بسبب عارض مفارق فانه
ايضا لا يمنع الشركة فتعين ان يكون بسبب المادة فيحمله على التميز الذي هو شرط للتشخص
فان الهيولى حالها في التشخص ومنع الشركة بحسب التصور حال غيرها ابل النوع المتكثر
الافراد ما لم يتخصص المادة الحاملة لافراده بوضع خاص وزمان خاص لا يوجد فرد منه
دون غيره فعلم ان المادة ايضا غير كافية لتميزه فان كثيرا من الصور والهيئات
مما يقع تشخصان منه في مادة واحدة في زمانين وامتياز احدهما عن الاخر لا بالمادة بل
بالزمان وهكذا القول فيما ذهب اليه بهمنيار من ان التشخص بسبب احوال المادة من
الوضع والحيز مع اتحاد الزمان فان المقصود منه المميز المفارق بين الشيئين لا ما
يجعل الطبيعة متخصصة ولهذا حكم حيث راى ان الوضع مع الزمان متبدل لا مع بقاء
التشخص بان المتخصص هو وضع ما من الاوضاع الواردة على الشخص في زمان وجوده
والا ان مراده من المتخصص علامة التشخص ولازم وجوده كيف يصح منه هذا الحكم فان
التشخص المادي كزيد مانع من فرض الشركة فيه بدون اعتبار وضع وقد بقي على قولهم
ان الشيئين من نوع واحد يمتاز احدهما عن الاخر ان اتحد المحل بالزمان ان الزمان
نفسه اذا كان مقدار الحركة الفلك فمحله جسم واحد فبما ذا يمتاز مع وحدة المحل جزء منه
من جزء اخر والجواب ان التميز بين اجزاء الزمان بنفس ذاتها فان المسمى بالزمان حقيقة
متجددة متصرمة وليس له مهية غير اتصال الانقضاء والتجدد فالسؤال بانه لم اختص
يوم كذا بالتقدم على يوم كذا او لم امتاز احدهما عن الاخر مع تشابههما وتساويهما في

في الحقيقة يرجع الى مثل ان يقال لم صار الفلك فلكا فان يوم كذا لا هوية له سوى كونه متقدما
على يوم كذا ومتميزا عنه كما ان تقدم الاثنين على الثلثة طبعا وامتيازه عنها ليس الا بنفس
كونه اثنين ويتضح ذلك اتضاحا شديدا بان امتياز ذراع من الخط عن نصفه ليس بشيء
خارج عن نفس هوية المقدارية لانها مع قطع النظر عن الامور الخارجة من المحل والزمان
يمتاز عنه فقد علم ان التميز عن المشاركات النوعية قد يحصل بنفس الحقيقة وما وجد
في كلام الشيخ انه ليس شيء من المقولات يتشخص بذاته الا الوضع فمراده الامتياز عن الغير
مع وحدة الزمان فانه لا يحصل الامتياز مع وحدة الزمان الا بالوضع كما انه لا يحصل الامتياز
مع وحدة الوضع الا بالزمان واما امتياز كل وضع من وضع اخر كالقعود عن القيام
فحاله كحال امتياز زمان عن زمان ومقدار عن مقدار من انه انما يحصل بنفس حقايقها
فالتشخص بهذا المعنى ايضا قد يكون بنفس الذات كما في واجب الوجود وقد يكون بلوازم
الذات كالشمس فان الوضع هناك من اللوازم وقد يكون بعارض لاحق في اول الوجود و
قد بين انه من باب الوضع والزمان لا غير واما تشخص النفس فبالعلاقة التي بينها وبين البدن
وتشخص القوى البدنية فبالبدن الذي هي فيه فصل في الواحد والكثير اما الواحد فيقال
على ما لا ينقسم من حيث انه لا ينقسم وهذا اولى مما قال من الجهة التي يقال انه واحد لئلا يلزم
تعريف الشيء بنفسه صريحا وانما قيد بالحيثية ليندرج فيه الواحد الغير الحقيقي في التعريف المذكور
واعلم ان الواحد قد يكون عين الوحدة وهو الواحد بما هو واحد وهو احق الاشياء بالوحدة
وقد يكون غيرها وهذا على قسمين حقيقي وغير حقيقي وهو ما يكون اشياء متعددة مشتركة
في امر واحد هو جهة وحدتها وهي اما مقومة لتلك الاشياء او عارضة اي خارجة محمولة
عليها والاول قد يكون جنسا لها وهو الواحد بالجنس كالانسان والفرس المتحدين في الحيوان
وقد يكون نوعا لها وهو الواحد بالموضوع كالكاتب والضاحك المتحدين في الانسان المحمولين
عليه فالاتحاد في النوع يسمى مماثلة وفي الجنس مجانسة وفي الكيف مشابهة وفي الكم مساواة
وفي الوضع مطابقة وفي الاضافة مناسبة والواحد الحقيقي هو الذي جهة الوحدة فيه عين ذاته
وان كان الواحد الحقيقي في اصطلاح المص اخص منه كما يظهر من كلامه ولا مشاحة في ذلك وهو قد

يكون

يكون بالعدد اي بالشخص وحينئذ اما ان لا ينقسم اصلا او ينقسم والثاني قد يكون واحدا
بالاتصال وهو الذي ينقسم بالقوة الى اجزاء متشابهة في الحقيقة اما الذاتي كالمقدار او لغيره
كالجسم الواحد البسيط فان قبوله الانقسام بواسطة المقدار كالماء وقد يكون واحدا
بالتركيب وهو الذي له كثرة بالفعل وهو الواحد بالاجتماع وذلك اما ان يكون حاصلا
فيه جميع ما يمكن فهو واحد بالتمام وان لم يكن فهو كثير كما يسمونه الناس غير واحد والتامية
اما بحسب الوضع كالدرهم الواحد او الصناعة كالبيت التام او الطبيعة كالانسان اذا كان تام
الاعضاء والخط المستقيم لقبوله الزيادة في استقامته ايا ما كان فليس بواحد من جهة التمام
بخلاف المستدير اذا احاط بالمركز من كل جهة فانه واحد بالتمام واما الاول فهو الواحد
الحقيقي في عبارة المص حيث قال وقد يكون حقيقيا وهو الذي لا ينقسم اصلا وح اما
ان يكون ذا وضع وهو النقطة المتشخصة او غير ذي وضع وهو المفارق كالعقل والنفس
المتشخصين وانما شرف كل موجود بغلبة الوحدة فيه وان لم يخل موجود ما عن وحدة ما حتى
ان العشرة في عشريته واحدة وكل ما هو ابعد عن الكثرة فهو اشرف واكمل وحيثما ارتقى
العدد الى اكثر نزلت نسبة الوحدة اليه الى اقل فالاحق بالوحدة الواحد الحقيقي واحق
اقسامه بها ما لا ينقسم اصلا لا في الكم ولا في الحد ولا بالقوة ولا بالفعل ولا ينفصل عن
وجوده عن ماهيته واما الكثير فهو ما يقابل الواحد اي ما ينقسم من حيث انه ينقسم
بانقسام الواحد ولما كان التقابل من عوارض الكثرة وليس ببعيد ان يتصور المتعلم
التقابل عند ذكرها لما بينهما من اللزوم فيتحير لحصول الاشتباه له في انها قسم من اقسام
التقابل اولا اورد هذا لبيان ماهيته وذكر اقسامه لزوال الاشتباه الموجب لتحير المتعلم
فقال الاثنان اي الشيئان عند من لم يعتبر التضاد في الصور النوعية من اتباع المعلم الاول
او المتكثران عند غيرهم من شيعة الاقدمين قد يتقابلان وهما اللذان لا يجتمعان اصلا
سواء كان بحسب الوجود والتحقق او بحسب الحمل والصدق في شيء واحد اي موضوع
على الاعتبار الاول او محل على الاعتبار الثاني من جهة واحدة هذا لادخال مثل الابوة و
البنوة المطلقتين لا لادراج ابوة زيد وبنوته الموجودين فيه لانهما ليسا متقابلين لجواز

تعقل احدهما الا بالقياس الى تعقل الاخر واما المطلقتان فهما متضايفان مع
جواز اجتماعهما في ذات واحدة كزيد ضرورة وجود المطلق في ضمن المقيد فلا بد من التقييد
بجهة واحدة ليدخل المتضايفان المطلقان الموجودان في ذات واحدة في التعريف فانهما و
ان اجتمعا في موضوع واحد لكنهما بجهتين مختلفتين فان ابوته بالقياس الى ابنه وبنوته
بالقياس الى ابيه وقيد الاجتماع مغن عن ذكر في زمان واحد كما وقع في كلام بعضهم
واقسامه اربعة وجه الحصر ان المتقابلين ان كان احدهما سلبا للاخر فان اعتبر في السلب
محل قابل لما اضيف اليه السلب في الجملة سواء كان بحسب شخصه في وقته كعدم اللحية عن
الكوسج او لا في وقته كعدمها عن الامرد او نوعه كعدمها عن المرءة او جنسه كعدمها
عن الفرس او جنسه البعيد كعدمها عن الشجر فبينهما تقابل الملكة والعدم والا فتقابل
السلب والايجاب وان لم يكن احدهما سلبا للاخر فان كان تعقل كل منهما بالقياس الى الاخر
فتقابل التضايف والا فالتضاد وقد يقال في وجه الحصر لانهما اما وجوديان او لا وعلى
الاول اما ان يكون تعقل كل منهما بالقياس الى الاخر فهما المتضايفان او لا فهما المتضادان
وعلى الثاني يكون احدهما وجوديا والاخر عدميا فاما ان يعتبر في العدمي محل قابل للوجودي
فهما العدم والملكة او لا فهما السلب والايجاب لكن يرد عليه الاعتراض من وجهين الاول
جواز كونهما عدميين بان يكون احدهما مضافا الى الاخر كالعمى وعدم العمى الثاني ان
وجود الملزوم لمحل تقابل انتفاء اللازم عن ذلك كوجود الحركة للجسم مع انتفاء السخونة
اللازمة لها عنه وهذا التقابل غير داخل في السلب والايجاب والعدم والملكة اذ المعتبر فيهما
ان يكون العدمي عدما للوجودي ويمكن الجواب بالفرق بين التقابل بالذات وبالعرض والتقابل
اولا وبالذات في المثال المذكور انما هو بين السخونة وانتفائها لكن لما كان انتفاؤها مستلزما لانتفاء
الحركة صار مقابلا للحركة ثانيا وبالعرض احدها الضدان وهما الموجودان اي الوجوديان و
الوجودي ما لا يكون السلب جزءا من مفهومه سواء كان موجودا او لا غير المتضايفين سواء
كان بينهما غاية التباعد والخلاف كالسواد والبياض او لم يكن كذلك كالحمرة والصفرة وقد
يكون احد الضدين على التعيين لازما للموضوع كالبياض للثلج والسواد للقار وقد لا يكون

وح اما ان يمتنع خلو المحل عنهما كالصحة والمرض للانسان او يمكن كالثقل والخفة للفلك
وثانيهما المتضايفان وهما وجودان بل وجوديان تعقل كل واحد منهما بالنسبة
الى الاخر كالابوة والبنوة فان احدهما لا تعقل الا مع الاخرى وبالعكس لا يقال
التضايف اعم من ان يكون تقابلا او تماثلا او تضادا او غير ذلك بل جنس لها فكيف يجعل
قسما من التقابل اخص منه مط وقسيما للتضاد لانا نقول مفهوم التضايف اعم من
مفهوم التقابل ومفهوم التضاد العارضين لاقسامهما وهذا لا ينافي كون معروض
التقابل اعم منه ومعروض التضاد مباينا له فمفهوم كل منهما من حيث هو هو مندرج
تحت المضاف ومن حيث الصدق على الافراد معروض التقابل اعم منه ومعروض التضاد
مباين له فلا منافاة وثالثها المتقابلان بالعدم والملكة وهما امران يكون احدهما وجوديا
والاخر عدميا اي عدما لذلك الوجودي سواء كان بحسب شخصه في الوقت او في غير الوقت
او بحسب النوع او بحسب الجنس قريبا كان او بعيدا لكن يعتبر فيهما موضوع قابل لذلك
الموجود كالبصر والعمى والعلم والجهل واعلم ان ما ذكر في تفسير التضاد وتفسير الملكة والعدم
هو الذي اورده الفلاسفة في علم الميزان واما في الالهيات فقد اعتبروا في كل منهما قيد
اخر وهو في التضادين كونهما في غاية التباعد وفي الملكة والعدم ان يكون العدمي سلب الوجودي
عما من شانه ان يكون في ذلك الوقت كعدم اللحية عن الكوسج دون عدمه عن الامرد وكل منهما
بالمعنى الاول اعم منه بالمعنى الثاني عموم المطلق من المقيد الا ان المطلق من التضاد يسمى
بالمشهوري لكونه المشهور فيما بين عوام الفلاسفة والمقيد بالحقيقي لكونه المعتبر في علم
الحقيقية والملكة والعدم بالعكس يسمى المطلق بالحقيقي والمقيد بالمشهوري والقدح
الذي يلزم في انحصار التقابل في الاقسام الاربعة من تقابل الالتحاء والمرودة وتقابل
البصر وعدمه عن العقرب او الشجر لكونه خارجا من التضاد وعن الملكة والعدم على
التفسير الاخص مدفوع عنه بان الحصر انما هو باعتبار المعنى الاعم اعني المشهوري من التضاد
والحقيقي من الملكة والعدم ليدخل امثال ذلك فيه وهيهنا اشكال من وجهين الاول
ان الضدين في اصطلاح المنطق كما صرح به الشيخ الرئيس وغيره لا يلزم ان يكونا وجوديين

بل قد يكون احدهما عدميا للاخر كالسكون للحركة والظلمة للنور والعمى للبصر والانوثة للذكورة والفردية للزوجية وفي كلام بعضهم انه يدخل فيه بعض اقسام الملكة والعدم اعني ما يوجب فيه التعاقب على موضوع واحد بناء على اشتراطهم ذلك في التضاد المشهوري فعلى اي تقدير لا يكون قسيما لتقابل الملكة والعدم وتقابل الايجاب والسلب الثاني ان غاية الخلاف شرط في التضاد المشهوري ايضا كما هو مصرح به في كلام الحكماء كالشيخ وغيره فلا يخرج تقابل السواد والحمرة مثلا عن الاقسام وقد التزم بعضهم وسموا امثال ذلك بالتعاند فيزيد عندهم قسم خامس في اقسام التقابل والحق ان تقابل الاوساط تضاد حقيقي كتقابل الملكة والعدم الاطراف بيان ذلك ان كل واحد مرتبة من السواد يشتمل على طبيعة السواد المطلق الذي لا يقبل الاشد والاضعف عند المشائين وعلى خصوصية هي بالنسبة الى مرتبة اخرى تحتها سواد وبالنسبة الى مرتبة اخرى فوقها بياض كما قال الشيخ في الشفاء السواد الحق لا يقبل الشدة والضعف بل الشيء الذي هو سواد بالقياس الى الاخر فاذا تحقق ذلك فنقول كل وسط من اوساط السواد باعتبار نفسه في حكم الطرف اذ لا تفاوت بينهما باعتبار الطبيعة وكذا باعتبار نسبته الى سواد دونه في المرتبة او الى البياض الطرف او البياض الوسط اذ كونه سوادا ضعيفا انما يحصل اذا قيس الى سواد اشد لكن اذا قيس اليه يكون ذلك سوادا بالنسبة الى هذا وهذا لا يكون سوادا بالنسبة اليه بل بياضا لا فرق بينه وبين البياض الطرف في هذه الملاحظة وكذا حكم اوساط البياض فثبت ان التضاد الحقيقي كما يوجد بين الاطراف يوجد بين الاوساط فان لها جهتين الاختلاف والتوافق والتقابل انما هو بالاعتبار الاول فلا يزيد في التقابل قسم خامس ورابعها المتقابلان بالسلب والايجاب وتقابلهما يسمى بالتناقض وهو قد يطلق على ما بين القضايا ويلزمه امتناع اجتماع المتقابلين صدقا وكذبا في نفس الامر كزيد فرس وليس زيد بفرس وقد يطلق على ما بين المفردات وهو ما بين المفهوم ورفعه في نفسه كالفرسية واللافرسية او بحسب الانتساب الى شيء آخر بالحمل كزيد فرس وزيد لا فرس فان كل مفهوم اذا اعتبر في نفسه وضم اليه مفاد كلمة النفي حصل مفهوم آخر في غاية البعد عنه ولا يعتبر في

شيء منهما صدقا ولا صدق على شيء فان اجل على شيء بواطاة او اشتقاقا كان اثباتا لا يحتمله واثبات سلبه له ايجاب سلب المحمول وانما ينافيان صدقا لا كذبا لجواز ارتفاعهما عند عدم الموضوع قال الشيخ في الشفاء ان المتقابلين بالايجاب والسلب ان لم يحتملا الصدق والكذب فبسيط كالفرسية واللافرسية والا فمركب كقولنا زيد فرس وزيد ليس بفرس فان اطلاق هذين المعنيين على موضوع واحد في زمان واحد ممتنع وقد ايضا معنى الايجاب وجود اي معنى كان سواء كان باعتبار وجوده في نفسه او وجوده لغيره ومعنى السلب سلب اي معنى كان سواء كان لا وجودا في نفسه او لا وجودا لغيره انتهى ومن احكام الايجاب والسلب ان تقابلهما انما يتحقق في الذهن او اللفظ مجازا دون الخارج واليه الاشارة بقوله وذلك في الفهم لا في الوجود لان التقابل نسبة وتحقق النسبة فرع تحقق المنتسبين وواحد المنتسبين في هذا القسم من التقابل سلب والسلوب اعتبارات عقلية لها عبارات لفظية فالنسبة بينهما اعني التقابل انما كانت في اعتبار العقل لا في الواقع واما عدم الملكة فله حظ من التحقق باعتبار انه عدم امر موجود لقابلية التلبس بمقابل هذا العدم وهذا القدر من التحقق الاعتباري كاف في تحقق النسبة في الخارج فان لكل شيء مرتبة من الوجود ومرتبة النسبة في الوجود هي كونها منتزعة من امور متحققة في الخارج اي نحو كان من التحقق فصل في المتقدم والمتاخر المتقدم يقال باعتبار التقدم على خمسة اشياء بحسب الاستقراء المشهور وقد ذكر بعضهم في بيان الانحصار ان التقدم اما ان يكون بحيث يقتضي عدم الاجتماع بين المتقدم والمتاخر في الوجود ام لا الاول هو المتقدم بالزمان والثاني اما ان يكون محتاجا اليه المتاخر او لا والاول اما ان يكون المتقدم فاعلا وهو العلي او لا وهو الطبيعي والثاني اما ان يعتبر فيه مبدء يكون الاقرب منه متقدما وهو الرتبي او لا وهو الشرفي وهذا انما يتم لو تم بانضمام الاستقراء اليه لما في الاخير من المناقشة احدها المتقدم بالزمان وهو ان لا يجتمع المتقدم مع المتاخر في زمان وهو ظاهر كتقدم بعض اجزاء الزمان على بعض وكتقدم موسى على عيسى عليهما السلام لكن الاول بالذات والاخير بالعرض والثاني

المتقدم بالطبع وهو الذي لا يمكن ان يوجد الاخر اي المتاخر الا وهو موجود معه او قبله ليشمل المعدات وقد يمكن ان يوجد وليس الاخر بموجود ولا يخفى عليك ان هذا لا يصدق على تقدم الجزء الصوري على المركب فالاولى ان يقال هو ما يكون محتاجا اليه المتاخر ولا يكون علة تامة له كتقدم الواحد على الاثنين قيل ينبغي ان يزاد في تعريفه قيد كونه غير مؤثر في المتاخر ليخرج عنه المتقدم بالعلية واعترض عليه بانه ان اريد المؤثر الفاعل المستجمع لشرايط التاثير فلا حاجة الى القيد المذكور لخروجه عن قوله وقد يمكن ان يوجد وليس الاخر بموجود وان اراد المؤثر في الجملة فالتقييد به مضر لان تقدم الفاعل الغير المستجمع على المعلول تقدم بالطبع فاذا زيد هذا القيد لم يكن التعريف جامعا والثالث المتقدم بالشرف كتقدم ابي بكر على عمر واعلم ان الترتيب بين الشيئين في الخسة والدناءة مندرج في هذا القسم والرابع المتقدم بالرتبة وهو ما كان اقرب من مبدء محدود اذا كان نفس المبدء المحدود سواء كان بحسب الحس وضعا ان كان الترتيب بحسبه كترتب الصفوف في المسجد منسوبة الى المحراب او كان بحسب العقل طبعا ان لم يكن الترتيب بحسب الوضع كترتب الاجناس والانواع سواء اخذ من الجنس العالي فيكون كل ما هو اعلى اقدم او اخذ من الشخص فيكون الامر بالعكس والخامس المتقدم بالعلية وهذا القدر من العلاقة العقلية بين المفيد والمستجمع لشرايط التاثير وبين معلوله فهو بالحقيقة نفس العلية كما هو مصرح به في كلام بعض الحكماء كتقدم حركة اليد على حركة القلم وان كانا معا في الزمان اعلم ان ههنا قسما آخر من التقدم وهو ما بحسب الماهية كتقدم مقومات الماهية عليها مع قطع النظر عن اعتبار الوجود او العدم بل بحسب اصل تجوهر الذات والذاتي لا يقال انه مندرج تحت التقدم بالطبع لصدق تعريفه عليه لانا نقول لا شبهة في انه يوجد لهذه الاقسام الثلثة من التقدم اعني بالطبع والعلية وما هو بالمهية قدر مشترك وهو كون الشيء مفتقرا اليه بالذات فعلى هذا ينبغي ان يكون الاقسام الاولية للتقدم اربعة لا خمسة لكنهم لم يكتفوا بالقدر المشترك بين النوعين منهما ما بالطبع وما بالعلية ليحصر التقدم في الاربعة مع ان التفاصيل في الاقسام مطلوب لاجل نكتة نذكرها الان فاذا لم يفعلوا كذلك

لاجلها يجب عليهم ان يذكروا هذا القسم ايضا اي التقدم بحسب الماهية ولم يهملوه والنكتة هي ان اطلاق التقدم على اقسامه ليس بحسب اللفظ فقط ولا بحسب الحقيقة والمجاز بل بحسب المعنى المشترك بينها وان كان على سبيل التفاوت والتشكيك وذلك المعنى المشترك هو ان يكون للمتقدم من حيث هو متقدم شيء ليس للمتاخر ولا يكون ذلك الشيء للمتاخر الا وهو موجود للمتقدم وذلك الشيء هو ملاك التقدم وبحسب اختلافه وتعدده يختلف الاقسام وتتعدد فاذا كان اختلاف انحاء التقدم تابعا لاختلاف المعاني التي فيها التقدم فكما ان ملاك التقدم في الطبعي والعلي مختلف فيختلفان باعتباره لان ذلك في الاول نفس الوجود من جهة ان الوجود حاصل للمتقدم حيث لم يكن حاصلا للمتاخر ولا يكون حاصلا للمتاخر الا حيث يكون حاصلا للمتقدم من دون اعتبار الافادة والايجاد كتقدم الواحد على الاثنين وفي الثاني وجوب الوجود فان الوجوب حاصل للعلة في مرتبة ليس المع للمعلول وجوب وجود حاصل من العلة وان كانا معا في الزمان فكذلك ملاك التقدم في ما يكون بحسب الماهية يخالف الملاكين فيجب ان يكون هذا التقدم مخالفا للتقدمين الاخرين اذ الملاك فيه اصل تجوهر الماهية وتقومه فان مهية الجنس تحصلت في مرتبة لم يحصل في تلك المرتبة مهية نوعه وما تحصلت هذه في رتبة من المراتب الا وقد يحصل تلك معها وقبلها فيكون للجنس تقدم على نوعه باعتبار اصل التقوم مع قطع النظر عن الوجود فثبت ان هذا نحو آخر من التقدم وان كان يجمع الثلثة معنى واحد وهو التقدم الذاتي اعم من ان يكون التفاوت في اصل الوجود او في عارضه الذي هو الوجوب او في معروضه الذي هو المهية ولا يخفى عليك ايضا ان تقدم الفاعل التام على معلوله تقدم بالمهية عند الاشراقيين القائلين بالجعل البسيط الذين جعلوا التاثير والتاثر في اصل المهية ويتفرع على ذلك كون الجوهر مختلف الصدق مقولا بالتشكيك على افراده اذ الكل الجواهر بعضها علة لبعض وهم قد التزموا ذلك وقالوا جواهر العالم الادنى ظلال لجواهر العالم الاعلى واما عند اصحاب المعلم الاول فتقدم العقل على الهيولى مثلا وكذا تقدم الهيولى والصورة على الجسم ليس الا بحسب الوجود لا المهية وليس عندهم حمل الجوهر على العقل متقدما

على حملة على الهيولى وان كان وجود العقل متقدما على وجود الهيولى ولا الهيولى
فانها هيولى مفتقرة الى العقل بل يفتقر اليه في وجودها وكذا حال الجسم بالنسبة الى
جزئيه اقول وما يستغرب ان جماعة من المتاخرين اجوزوا التفاوت والتشكيك
في ذاتيات الاشياء وماهياتها بوجه من الوجوه ومع ذلك انهم ذهبوا الى ان الوجود
امر عقلي لا تحقق له في الخارج فاختاروا في الاول رأي المشائين من اصحاب المعلم الاول
وفي الثاني رأي القدماء والفارسيين فاذا كانت العلة والمعلول كلاهما جوهرين يلزمهم
الاعتراف بان جوهر العلة في باب الجوهرية اقدم من جوهر المعلول مع قطع النظر عن
الوجود اذ لا تأثير ولا تأثر في الوجود عندهم على ما اختاروا وهم يتحاشون عن ذلك
وهذا عجيب منهم واما المتاخر فيقال على ما يقابل المتقدم في معانيه فيكون اقساما
كاقسامه وكذا المعية لكن في المعية قسم آخر وهو المعية في الوجود بمعنى المعية شيئين
ليس بينهما علاقة ذاتية ولا يكونان زمانيين حتى يكون المعية زمانية سواء
كان احدهما زمانيا وهو المسمى بالدهر او لا يكون وهو المسمى بالسرمد بل المعية بين
الزمانيات اذا اعتبرت جواهر ذاتها مع قطع النظر عن تغيراتها الزمانية معية
غير زمانية وقد وقع في كلام الاوائل نسبة الثابت الى الثابت سرمد
نسبة الثابت الى المتغير دهر ونسبة المتغير الى المتغير زمان واعترض عليهم الامام
الرازي قائلا في كتاب المحصل ان هذا التهويل خال عن التحصيل لان المفهوم
من كان ويكون لو كان امرا موجودا في الاعيان لكان اما ان يكون قار الذات فيلزم
ان لا يوجد في المتغيرات وان كان غير قار الذات استحال وجوده في الثوابت وهذا
التقسيم لا يندفع بالعبارات وقال خاتم الحكماء في نقده انه لا شك ان وقوع
الحركة مع الزمان ليس كوقوع الجسم الغير القار الذات الثابت الوجود مع الزمان وليس
كوقوع القار الذات الباقي مع القار الذات الباقي كالسماء مع الارض وذلك الفرق يتعقل
ويحصل سواء كان تهويلا او غير تهويل وليس معية المتغير والثابت مستحيلا واذا تقرر
اختلاف المعاني فللمصطلحين ان يعبروا عن كل معنى بعبارة يرون انها مناسبة

لذلك

لذلك المعنى ولا يعنون بالتحصيل هناك غير دلالة العبارات على المعاني فصل
في القديم والحادث القديم بالذات هو الذي لا يكون وجوده من غيره وكلما كان كذلك
لا يكون اقدم من وجوده وجود ولا في مرتبة وجوده وجود بان يكون بينهما معية ذاتية
لاستلزامها التعلق بالغير فلا يمكن ان يكون له مادة ولا موضوع ولا صورة ولا فاعل
ولا غاية لان هذه الاشياء توجب التاخر والاحتياج وبسقط الاولية والتقدم والقديم
بالزمان هو الذي لا اول لزمان وجوده كالاجسام الفلكية عند جمهور الفلاسفة
واما الابداعيات العقلية فالحق خروجها عن افق الزمان وعدم اتصافها بشيء من القدم
والحدوث الزمانيين فما ظنك بالجميع فهو ارفع واقدس من ان يقع في الزمان كما قيل
ليس عند ربك صباح ولا مساء فما وقع في بعض الشروح ان القديم بالذات اخص مطلقا
من القديم بالزمان غير مستقيم والحدث بالذات هو الذي يكون وجوده من غيره كا
لممكنات والحدث بالزمان هو الذي لزمانه ابتداء وقد كان وقت لم يكن هو فيه موجودا
ثم انقضى ذلك الوقت وجاء وقت صار هو فيه موجودا كاشخاص الكاينات العنصرية وقد
يستعمل كل من القديم والحادث بازاء معنى آخر اضافي فيقال القديم للشيء الذي هو
اعتق واسبق بالقياس الى ما هو اقرب عهدا ويقال للاخر الحادث بالقياس اليه وقد يفسر
القديم والحادث الاضافيين بامرين لا زمان دخل فيه المسبوق الا وقد كان سابقه داخلا
فيه واما السابق فقد دخل في زمان ولم يكن المسبوق داخلا فيه وكل حادث زماني فهو
مسبوق بمادة وهي هيهنا اعم من الموضوع والهيولى والبدن لان الحادث الزماني اما
ان يكون عرضا او صورة او نفسا ومادة وهذا ظاهر من مفهوم الحادث الزماني وبيان
الحكم الاول قوله لان امكان وجوده سابق على وجوده والا لما كان قبله اي قبل وجوده
ممكنا الذات بل ممتنع الذات لعدم احتمال كونه واجبا مع سبق العدم وح اما ان يصير
ممكنا في وقت وجوده فيلزم انقلاب الشيء من الامتناع الذاتي الى الامكان الذاتي
هف لاستلزام تخلف الذاتي عن نفسها واما ان يصير واجبا فيشتد الاستحالة
للزوم الانقلاب مع مسبوقية الواجب بالعدم وذلك الامكان امر وجودي اي ثابت

وان كان ثبوته على نحو ثبوت المعدومات والاضافيات التي يتصف بها الاشياء
في الخارج والا لما كان الممكن متصفا به قبل وجوده في الواقع اذ لا فرق بين قولنا امكانه لا وبين
قولنا لا امكان له فلو كان الامكان منتفيا لم يتصف الحادث به هف فثبت ان للامكان نحوا
من الثبوت الخارجي وهذا القدر كاف فيما نحن بصدده من اثبات المادة وما في حكمها
للحوادث وعلى ما قررنا كلام المص يندفع عنه كثير من الشكوك منها ان المفارقات ممكنة الوجود
بحسب ماهياتها قبل اتصافها بالوجود قبلية بالذات فيلزم ان يكون امكاناتها قائمة بمحل آخر
غيرها فكانت مادية هف ووجه الاندفاع ان اتصافها بالامكان ليس في الواقع بل في
مرتبة ماهياتها من حيث هي هي وانما الثابت لها في الواقع الفعلية والوجوب بتحصيل
الفاعل الحق اياها وتلك المرتبة وان كانت من مراتب الواقع لكن الواقع اوسع منها فلا
ينافي سلب ضرورة الوجود في مرتبة من الواقع ضرورته فيه والسر في ذلك ان الامكان
صفة سلبية والاتصاف بامر سلبي في نحو من انحاء الواقع لا يوجب الاتصاف به في الواقع
بخلاف الامر الوجودي فان الاتصاف به في مرتبة توجب الاتصاف به في الواقع وحاصل
الكلام ان الامكان في المفارقات يجامع الفعلية فلا يتكثر بسببهما الذات الموصوفة
بهما بخلاف امكان الحوادث المغاير لوجودها في الثبوت الخارجي فانه يحتاج الى حامل
مغاير يغاير ذلك الحادث كما علمت في بحث الهيولى ومنهم من اجاب عن هذا الشك
بان الامكان في المفارقات بمعنى آخر وهو انه متى عدمت عللها عدمت وهي بخلاف ما
نحن فيه فان الحادث يمكن ان ينعدم مع بقاء علته لفساد يعرض لجوهره وهو غير صحيح
اما اولا فلان الامكان الذي هو قسيم الوجوب والامتناع مشترك في الجميع بمعنى واحد واما
ثانيا فلان قوله معنى الامكان في المفارقات هو انها ينعدم لو انعدمت عللها فاسد
بل الحق ان هذا المعنى تابع للامكان لا انه نفس الامكان سواء كان في الابداعيات او في الكائنات
واما ثالثا فلان انعدام الشيء مع بقاء علته غير معقول اذ الشيء يجب وجوده بوجود علته
ويستحيل عدمه مع دوام علته سواء كانت العلة بسيطة دائمة او مركبة فاسدة ولو دامت
العلة المركبة لدام معها المعلول فترتب المعلول على علته غير متفاوت في الدائم وغير الدائم وذكر شيخ

الاشراق

الاشراق في المطارحات ان اصلح ما يجاب به هيهنا ان القوة في الكائنات ليس معنا الامكان
الذي هو قسيم ضرورتي الوجود او العدم وان كان هذا الامكان يقع بمعنى واحد على
الدائم وغير الدائم بل هذه هي القوة الاستعدادية التي لا تجتمع مع وجود الشيء والامور الدائمة
لا يتقدمها استعداد اصلا اقول هذا الجواب ايضا لا يحسم مادة الشبهة اذ مبناها
على اخذ الامكان في الحجة المذكورة بالمعنى القسيم للوجوب والامتناع فاذا اخذ الامكان بمعنى
الكيفية الاستعدادية التي بها يناسب صدور بعض الحوادث دون غيرها عن جاعلها المناسب
النسبة بحسب ذاته الى الجميع لم يكن اتمام الحجة على الوجه المذكور بل الحق ان الامكان المأخوذ
في الحجة هو الامكان الذاتي الذي يتصف به جميع المهيات لكن الفرق بين المبدع والكائن ان
حامل الامكان في المبدع هو مهيته باعتبار بعض الملاحظات العقلية التي يحللها العقل الموجود
البسيط فيه الى مهية ووجود ويحكم عليها بالامكان بخلاف الكائن فان حامل امكانه قبل وجوده
شيء آخر غير مهيته فالامكان في الجميع بمعنى واحد الا ان تحققه في الكائن كالشخص مادة
سابقة وكيفية حاصلة فيها يطلق عليها الامكان الاستعدادي بها يزول عدم مناسبة
ذلك الكائن لصدوره عن المبدء الفياض وتلك المناسبة حاصلة في الابداعيات بحسب ذواتها
من دون الاحتياج الى امر آخر يقربها الى مبدعها فهي بمجرد امكاناتها الذاتية ووجود مبدعها
الجواد صادرة عنه بخلاف الكوائن الفاسدة فان الامكان الذاتي فيها غير كاف في صدورها
بل لا بد فيها معه من شيء آخر خارج عن ذواتها يلحق موادها ويقربها الى فاعلها التام بعد كونها
بعيدة المناسبة له ومنها النقض بالامتناع والعدم بان يقال ما ذكره من عدم الفرق بين امكانه
لا ولا امكان له لو كان صحيحا لكان جاريا في الامتناع والعدم بان يقال لا فرق بين قولنا امتناعه
لا ولا امتناع له وكذا عدمه لا والعدم له فلو لم يكن كل منهما وجوديا لم يكن الممتنع ممتنعا والمعدوم
معدوما والحل في الجميع ان يقال قولنا امكانه لا معناه انه متصف بصفة عدمية هي الامكان
وقولنا لا امكان له معناه سلب تلك الصفة العدمية وكما انه فرق بين اتصاف الشيء بصفة
ثبوتية وبين سلب اتصافه بها كذلك ايضا فرق بين اتصاف الشيء بصفة عدمية وبين
سلب الاتصاف بها ووجه الاندفاع ان المقصود من كون الامكان وجوديا ليس الا كونه ثابتا

للشئ بحسب الخارج وان كان كثبوت الشئ للشئ في ايجاب سلب المحمول في القضية الخارجية
لان هذا القدر من التحقق يكفي في بيان ما نحن بصدده من وجود المادة في الخارج لان ثبوت
الشئ لشئ كان للاخر يستدعي وجوده ان ذهنا فذهنا وان خارجا فخارجا وامكان الحادث
ما كان صفة ثابتة له في الخارج حتى يكون القضية التي يقع الامكان في محمولها قضية
خارجية وان كانت معدولة المحمول او سالبة المحمول فيستدعي نحوا من الثبوت الموجب لتحقق
الموضوع في الخارج والا لم يكن الموضوع موصوفا به وهذا معنى قوله لا فرق بين قولنا
امكانه لا ولا امكان له واما العدم والامتناع فلا نم ان الاتصاف بهما بحسب الخارج بل
الاتصاف بهما انما يكون بحسب الحقيقة لا بحسب الخارج فعدم ثبوتهما على الوجه الذي
قررناه لا يستلزم عدم الاتصاف بهما فيحصل الفرق هناك بين قولنا امتناعه لا ولا امتناع
له لان صدق الاول لا يوجب صدق الثاني على انه لو فرض كون الاتصاف به بحسب الواقع
لوجب وجود موضوع في الخارج متصف به لكن ذلك الموضوع ليس مادة لذلك الممتنع بل
يكون مادة لنقيضه كالمني بالقياس الى الصورة الحجرية وقال بعض الشارحين معنى قولنا
امكانه لا هو ان امكانه صفة سلبية والصفة السلبية انما يتحقق بتحقق موصوفها والموصوف
ههنا هو الحادث معدوم فيكون امكان الحادث قبل وجوده معدوما وهو معنى قولنا
لا امكان للحادث قبل وجوده والفارق لم يتفطن بمعنى الكلام حيث حمله على عدم الفرق
بين القولين بحسب المفهوم وليس كذلك بل المراد ان كون الامكان صفة سلبية يستلزم
عدم تحققه قبل الحادث لعدم موصوفه وهو الحادث وبين المعنيين بون بعيد اقول
هذا الجواب في غاية الركاكة لوجوه الاول انه لو صح ما ذكره لزم ان لا يكون الممتنع ممتنعا
ولا المعدوم معدوما بعين ما ذكره من عدم الفرق بين قولنا امتناعه لا وعدمه لا و لا
امتناع له ولا عدم له الثاني انه معارض بانه لو كان الامكان وجوديا لم يكن للحادث امكان
قبل وجوده اذ الصفة الوجودية انما يتحقق بتحقق موصوفها والحادث لم يوجد بعد فلم
يكن قبل وجوده ممكنا والجواب بانه قائم بالمادة مشترك الالزام الثالث ان قوله الصفة السلبية
انما يتحقق بتحقق موصوفها ان اريد بتحقق الموصوف تحققه في الخارج فممنوع بالجواب

الذهنية

الذهنية وان اريد تحققه ايما تحقق فم والا لزم منه عدم اتصاف الحادث بالامكان
قبل وجوده اتصافا خارجيا ولا يلزم منه عدم كونه ممكنا في نفس الامر وبالحقيقة امكان
الحادث قبل وجوده وصف خارجي لموضوعه فان معناه كون ذلك الشئ في موضوعه بالقوة
وهو صفة للموضوع من حيث هو فيه وصفة للشئ من حيث هو بالقياس اليه فبالاعتبار الاول
يكون كعرض في موضوع وبالاعتبار الثاني يكون كالاضافة المضاف اليه فاتصاف الموضوع بالامكان
حال خارجية واتصاف الحادث به قبل الوجود حال عقلية له ولما لم يكن وجود الحادث الا في
غيره فلم يمتنع ان يقوم امكانه ايضا بذلك الغير والامكان لا يكون قائما بنفسه اذ لو كان كذلك
ما اتصف به شئ من الممكنات وما كان اتصاف بعض الاشياء به اولى من غيره ولان امكان
الوجود انما هو بالاضافة الى ما هو امكان له اي الماهية والحاصل ان امكان
الوجود نسبة بين الوجود وذات الممكن والنسبة من الاعراض بل هي اضعف الاعراض فلا يكون
قائما بنفسه فيكون قائما بمحل موجود وليس ذلك المحل الموجود نفس ذلك الحادث لعدم وجوده بعد
ولا ذات الفاعل بناء على ما توهم ان امكان الشئ هو اقتدار ما عليه لتعلل اقتدار الفاعل و
عدمه بالامكان المعلل وعدمه اذ يقال هذا مقدور لانه ممكن وذاك غير مقدور لانه غير ممكن فلا
يكون الممكنة عين المقدورية فذلك المحل الموجود اما امر منفصل عن الحادث او متعلق به و
استحالة الاول معلوم لان حامل قوة الشئ لا يكون امرا مباينا عن الذات اذ ليس كونه امكانا للحادث
اولى من ان يكون لغيره فتعين الثاني وهو المادة فكل حادث تسبقه امكان وجوده وهيولاه
والهيولى لا يصح حدوثها الا على سبيل الابداع والا لكان يسبقها هيولى وامكان فيعبر الحس
صورتها وهيئته فيه فلا يكون هيولى وهو خلف فلا حادث الا وله قوة وجود في هيولى وذلك اما ان
يكون مع المادة كالنفس او في المادة كالصورة او في المادة كالعرض واحتياج الحادث الى المادة
من وجهين احدهما ان استعداد المادة شرط في وجوده فانه اذا كان الفاعل مفارقا لا يتغير
فحدوث الحادث لتجدد القابل او ما في حكمه وحصول استعداده له بعد عدم كونه مستعدا والا
يلزم من وجود الحادث في وقت مخصوص دون غيره من الاوقات ترجيح بلا مرجح والثاني الحاجة
الى المادة في قوامه او في فعله الذي به يتحقق تمامه وكماله وهيولى المتفاسدات واحدة والا

لكان الفاسد فسد مع مادته والكائن حدث مع مادته فيكون الهيولى فاسدا وكائنا وهف
قال الشارح الميبدي لا يجوز ان يكون الحادث جوهرا غير جسماني حالا في جوهر آخر كذلك ولم يقم
دليل على ذلك ادعى هنا ان لا جوهر غير جسماني فان علوم العقول والنفوس وكمالاتها القائمة
بها على الاطلاق اعراض موضوعاتها ذوات العقول والنفوس وليس باجسام ولا يمكنهم تعميم
الموضوع بحيث يشمل الجسم وغيره اذ يبطل حينئذ ما فرعوا على هذه القاعدة مثل ما سيجئ من ان
العقول جميع كمالاتها بالفعل لان كون بعضها بالقوة يوجب كون العقول مادية لان كل حادث
لا بد له من مادة اقول قد حققنا في بحث الهيولى ان جهة الامكان الاستعدادي والقوة
مطلقا يرجع الى الهيولى وان الهيولى لا حقيقة لها الا القوة والامكان لضعف وجودها وخسة
جوهرها فالعقول العوالي جواهر مع شرفها وفعليتها وجودها لا يمكن ان يكون مادة لصورة
حادثة او موضوعا لعرض حادث لفقدان القوة والامكان فيها لانهما من لوازم الهيولى بل عين
الهيولى ولوازم ذوات العقول صور مجردة ليست جواهرها جواهر استعدادية بل صور محضة كما مر
عليه في كتب المعلمين ارسطو وفارابي وفي كتب الشيخ الرئيس ايضا كالشفا والنجاة والتعليقات
والمبدء والمعاد واما النفوس سواء كانت فلكية او انسانية فهي وان كانت لها تعلق بالمواد
والعلوم المتجددة السانحة لها من المبادي العالية فاستعداد تلك الحالات المتجددة فيها لاجل تعلقها
بالمواد فجهة القوة فيها ايضا يرجع الى الهيولى فانها قد علمت آنفا انها من حيث الذات وان
كانت مجردة لكنها من حيث الافاعيل والانفعالات مادية فما ذهب اليه الفلاسفة من ان
جميع كمالات العقول فطرية لها وليس لها كمال منتظر وتفريعهم ذلك على المسئلة المذكورة حق لا
ريب فيه ولا بطلان يعتريه فصل في القوة والفعل لفظ القوة كان معناه المعتاد عند الجمهور
تمكن الحيوان من الافعال الشاقة ثم نقل منه الى سببه المسمى قدرة وهي صفة بها يتمكن الحي من الفعل و
تركه بالارادة ونسبتها الى الطرفين بالسوية ثم الى لازمه وهو كون الحيوان بحيث لا ينفعل سريعا
وينافي عن التاثر ثم عمم فاستعمل في كون الشئ مطلقا بهذه الحيثية ونقل ايضا من القدرة الى لازمها
بالنسبة الى المقدور وهو امكان حصوله مع عدمه اي القوة الانفعالية التي لا يجامعها الفعل
وهو الذي يتوقف عليه وجود الحادث كما مر وهذه القوة قد تكون تهيؤ الشئ واحد دون مقابله

لقوة

كقوة الفلك على قبول الحركة فقط وقد تكون تهيؤ الشئ وضده جميعا وقد يكون في شئ قوة لقبول
اخر دون حفظه وقد يكون فيه قوة للقبول والحفظ جميعا والاول كالماء والثاني كالارض و
الهيولى الاولى فيها قوة قبول سائر الاشياء وان تخصص قبولها لبعض الاشياء دون بعض
بتوسط امر حاصل فيها كما يستعد بواسطة الرطوبة لسهولة الانفصال والفرق بين القوة بهذا
المعنى والاستعداد ان القوة يكون قوة على الشئ وضده بخلاف الاستعداد وهي يكون
بعيدة وقريبة دون الاستعداد ونقل ايضا من القدرة الى ما هو كالجنس لها من المؤثرية
التي اعم من القدرة والايجاب اي مبدء التاثير والقوة بهذا المعنى هي التي ذكرها المص بقوله
هي الشئ الذي هو مبدء التغير في آخر سواء كان من الصور الجوهرية او الاعراض فان صدور الحرق
من الحديدة الحامية انما كان باعتبار الحرارة وليس المراد بالمبدء هنا المبدء الفاعلي اذ القوة بهذا
المعنى قد يكون فعلية كالكيفيات الفعلية المعدة لموضوعها نحو الفعل وقد يكون انفعالية كا
الكيفيات الانفعالية المعدة لموضوعها نحو الانفعال وايضا قد يكون مبدء للتغير في المحل ابتداء
كصور العناصر المبادي للكيفيات المحسوسة في موادها ابتداء وقد يكون مبدء له في غير المحل ابتداء
كالنفس الناطقة المقتضية للتغير في البدن وقد يكون مبدء للتغير في نفسها لكن من جهتين و
لذلك قيد المص لفظ الاخر بقوله من حيث هو آخر لاندراج ما هو مبدء للتغير في نفسه كمعالجة الا
نفس الناطقة في الامراض النفسانية فانه يعالج من حيث كونه عالما ويعالج من حيث تعلقه بالمادة
القابلة التي جهة القبول راجعة اليها اذ الموضوع الحيثيين مختلف ولا يكفي في مثل هذا التغاير
التغاير الاعتباري هذا على ما قرره الشراح والمص لما لم يذكر القوة بالمعنى الذي يقابل الفعل
فالمناسب له الاقتصار على ذكر القوة في العنوان وكل ما يصدر عن الاجسام في العادة المستمرة المحسوسة
من الاثار والافعال كالاختصاص باين وكيف وحركة وسكون فهي صادرة عن قوة موجودة فيه
لان ذلك اما ان يكون لكونه جسما او لامور اتفاقية او لامر مفارق عن الاجسام الكلية او لقوة
موجودة فيه والاول باطل والا لاشترك الاجسام فيها لان الجسم بما هو جسم موجود متحيز والاول بط
متصل بحصول نوعيا لا يختلف مقتضاه في الاجسام وان كان جنسا لها باعتبار اخذه مبهما
لا بشرط شئ على ما سبق بيانه والثاني ايضا باطل والا لما كان ذلك الصدور او الاثر مستمرا

لان الأمور الاتفاقية لا تكون دائمة ولا اكثرية او تادى السبب الى المسبب اما دائمي او اكثري او
مساويا واقل فالسبب على الوجهين الأولين يسمى سببا ذاتيا وذلك المسبب يسمى غاية ذاتية وعلى
الأخيرين سببا اتفاقيا والمسبب غاية اتفاقية كما سيجيء بيانه والثالث ايضا باطل لأن
المفارق نسبته الى ساير الاجسام نسبة واحدة فيحتاج في تاثيره في بعض دون بعض الى مخصص
والكلام عايد في المخصص والاقسام جارية وكلها باطلة الا الرابع كما قلنا فاذن هو اي
ما يصدر عن جسم من الأجسام عن قوة موجودة فيها اي في ذلك الجسم وهو المط فصل
في العلة والمع العلة لها مفهومان احدهما هو الشيء الذي يحصل من وجوده من حيث هو
وجوده وجود شيء آخر ومن عدمه عدم شيء آخر وثانيهما ما يتوقف عليه وجود الشيء فيمتنع
بعدمه ولا يجب بوجوده والعلة بالمعنى الثاني ينقسم الى علة تامة وهي التي لا علة غيرها
على الاصطلاح الاول والى علة غير تامة تنقسم الى الاقسام التي سيذكرها المص واما قوله اي
كل ما له وجود في نفسه ثم يحصل من وجوده وجود غيره فهو لا يصلح الا لتعريف بعض الاقسام للعلة
فلا يجوز جعله مقسما كما فعله بقوله وهي اربعة اقسام مادية وصورية وفاعلية وغائية لان العلة
اما ان يكون جزء الشيء او لا والجزء ينقسم الى ما به يكون الشيء بالفعل وهي الصورة والى ما به يكون الشيء
بالقوة وهي المادة والذي ليس بجزء اما ما يكون اليه الشيء وهو الغاية او ما يكون منه الشيء وهو
الفاعل وقد يخص الفاعل بما منه الشيء المباين من حيث هو مباين ويسمى ما منه الشيء المقارن باسم
العنصر والمادة ايضا تختلف باعتبار عليتها الى ما منها كالنوع العنصري والى ما فيها كالهيئات
وربما يجمع الجميع في اسم العلة المادية لاشتراكها في معنى القوة والاستعداد فيكون العلل اربعا
وربما يفصل فيكون خمسا والصورة ايضا تختلف بحسب تقويمها للمادة وللمجموع منها والاولى ارجاعها
بالاعتبار الاول الى الفاعلية وان كانت مع شريك مقارن موجب لافادة هذه العلة وان سميت
الاخرى بها كما علمت في بحث التلازم بين الهيولى والصورة فالصورة وان كانت صورة للمادة لكن ليست
علة صورية لها بل فاعلية ومن هاهنا يعلم ايضا فساد ظن من خصص الفاعل بغير المقارن والقابل
اذا كان مبدءا لما فيه لا يكون مبدءا للصورة لتقدمها عليه بل للعرض لتقومه بها ولا بالصورة لانه باعتبار
ذاته انما يكون بالقوة وما بالقوة من جهة ما هو بالقوة لا يكون مبدءا البتة ولكن يكون مبدءا

للهيولى المركب ولوجود العرض بعد ما تقوم بالصورة فقد تحقق الفرق بين المادة والعلة المادية
كما بين الصورة والعلة الصورية فان قلت لا نم انحصار اجزاء الماهية في المادة والصورة فان
الجنس والفصل كل منهما جزء الماهية مع انهما ليسا بمادة وصورة قلنا الجنس والفصل
اذا اخذا مجردا كل منهما عن الاخر اي بشرط لا فهما مادة وصورة اذ المراد بالمادة والصورة هاهنا
ليس ما يختص بالجواهر بل ما يعمها وغيرها من الاعراض سواء كانت في الذهن او في الخارج وان اخذا
مبهمين لا بشرط فهما ليسا بجزئين بل جزئيتهما للحدود دون المحدود اذ كل منهما ومن النوع
محمول على الباقيين بانه هو والعلل والمعلولات لا يكون كذلك فان قلت الحصر في الاربع منقوض
بالشرط والمعد وعدم المانع قلت هذه داخلة في متممات الفاعل من حيث هو فاعل واما من
متممات المع من حيث هو مع واما انه علة لا بالذات بل بالعرض اما العلة المادية فهي التي يكون
جزءا من المع لكن لا يجب بها ان يكون موجودا بالفعل فيكون فيه قوة وجود المع اما بوحدته
او شركة غيره اما الاول فقد يكون مع تغيرها في نفسه اولا الثاني كاللوح للكتابة والاول قد
يكون مع تغيره في حاله ووصفه سواء كان بزيادة حال او نقصانه او في ذاته وجوهره وكذلك
الاول كالطين للكوز والابيض للاسود حيث يتغير العنصر في احدهما بزيادة عرض كالحركة وفي الآخر
بنقصانه كالبياض والثاني كالمني للحيوان والخشب للسرير حيث يزيد على ع كالانجماد حتى يبلغ
الحد وجبر الحيوان وينقص عن الاخر ما يخرج شيء من جوهره واما الثاني فهو اما مع استحالة اما مثل
الهليلجة للمعجون او لا مثل الخشب والحجارة للبيت والاحاد للعدد ثم العنصر اما عنصر الكل كالهيولى
الاولى واما عنصر لبعض امور مثل العصير للخل والخمر والدبس قد عرفت بما قبل هذا ان العنصر الاول يجب
ان لا يكون فيه جهة صورية والحق ان العنصر في جميع الاقسام المذكورة ليس الا هو واما العلة الصورية
فهي التي يكون جزءا من المع لكن يجب بها ان يكون المع موجودا بالفعل سواء كان للعنصر قوام بدونها
وهو المختص باسم الموضوع اولا وهو المختص باسم المادة على اصطلاح آخر فهي على الاول عرض كالصورة
التي للكوز وعلى الثاني جوهر وصورة باصطلاح آخر كالنفس للحيوان واما الفاعلية فهي التي يكون
منها وجود المع وهي قد يكون بالذات كالفاعل الصانع للكوز والطبيب للعلاج وقد يكون بالعرض
اما لانه يصحب ما هو فاعل حقيقة كما يقال الكاتب يعالج فان المعالج بالذات هو لكن من حيث

انه طبيب واما لان معلوله بالذات امر آخر يلزمه شيء ينسب الى ذلك الفاعل بالعرض كالتبريد
المنسوب الى السقمونيا لانه تبريد بالعرض وفعله بالذات استفراغ الصفراء ويتبعه نقصان الحرارة
ومن هذا القبيل كون الطبيب فاعلا للصحة وكون مزيل الدعامة علة لسقوط الحايط فان
معطي الصحة مبدء اجل من الطبيب ومبدء الانحدار الثقل الطبيعي للسقف ومن هاهنا
انكشف ما مر من ان رفع المانع ليس من جملة العلل الذاتية وكذا الحكم في احالة النار ما يجاوره
نارا وطرح البذر في الارض والفكر في المقدمات وساير ما يشبه هذه الاشياء ما ليس الا بالحقيقة
واما الغائية فهي التي لاجلها وجود المع كالغرض المط من الكوز واعلم ان المادة والصورة علتان
بالذات لشيئية المع والفاعل والغاية علتان لوجوده ولا خلاف لاحد في ان لكل مركب له مادة وصورة
وفاعل واما ان لكل معلول غاية ففيه شك فان من المع ما هو عبث لا غاية فيه ومنه ما هو اتفاقي
ومنه ما هو صادر من المختار بلا داع ومرجح ومنه ما يكون لغايته غاية ولغايته غاية وهلم
يكون له بالحقيقة غاية كما انه لو كان لكل ابتداء ابتداء لكان الجميع او ساقطا لا ابتداء لها وذلك
كالحوادث العنصرية والحركات الفلكية والنتائج المترادفة القياسات فلنورد بيان هذه الامور
في مباحث البحث الاول في العبث واثبات غاية ما له اعلم ان كل حركة ارادية فلها مباد مترتبة
كما وقعت اليه الاشارة آنفا فالمبدء القريب هو القوة المحركة اي المباشرة لها وهي في الحيوان يكون في
عضلة العضو والذي قبلها هو الارادة المسماة بالاجماع والذي قبل الاجماع هو الشوق والابعد من الجميع
هو الفكر او التخيل واذا ارتسمت في الخيال او في العقل صورة موافقة حركت القوة الشوقية الى الاجماع
فاذا تحقق الاجماع خدمته القوة المحركة التي في الاعضاء فالحركات الارادية تتم بالاسباب المذكورة
فنقول ربما كانت الصورة المرتسمة في القوة المدركة هي نفس الغاية التي ينتهي اليها الحركة كالانسان
اذا ضجر من موضع فتخيل صورة موضع آخر فاشتاق الى المقام فيه فتحرك نحوه وانتهت اليه حركته
وربما كانت غيرها كاشتياق الانسان الى مكان ليلقى فيه صديقا ففي الاول يكون نفس ما انتهت
اليه الحركة نفس الغاية المعشوقة وفي الثاني لا يكون كذلك بل يكون المعشوق حاصلا بعد ما انتهت
اليه الحركة وربما يكون نفس الحركة غاية المتوهمة فقد وضح ان غاية الحركة في كلها من حيث كونها
غاية الحركة غاية حقيقية اولية للمبدء القريب للحركة الذي يكون في عضلة الحيوان لا غاية له غيرها

بخلاف المبادي السابقة عليها اذ ربما كانت لها غاية غير ما ينتهي اليه الحركة كما علمت فان اتفق
ان يطابق المبدء الاقرب والمبدءان اللذان قبله كانت نهاية الحركة غاية للمبادي كلها فليست
عبثا واذا طابق ما انتهت اليه الحركة الشوق التخيلي دون الفكري فهو العبث فلا يخ اما ان يكون
التخيل وحده هو مبدء الشوق او التخيل مع طبيعة او مزاج مثل التنفس وحركة المريض او مع خلق
ملكة نفسانية داعية الى ذلك الفعل بلا روية كاللعب باللحية فيسمى الفعل في الاول جزافا وفي الثاني
قصدا ضروريا او طبيعيا وفي الثالث عادة وكل غاية لمبدء من تلك المبادي من حيث انها غاية له
اذا لم توجد يسمى الفعل بالقياس اليها باطلا واذا تقررت هذه المقدمات فقد علم ان العبث غاية القوة
الخيالية على التفصيل المذكور فقول القائل ان فعل العبث من دون غاية مط او من دون غاية
هي خير حقيقي او ظني غير صحيح لان الفعل لا يجب ان يكون له غاية بالقياس الى ما ليس مبدءا له بل بالقياس
الى ما هو مبدء له فالعبث ليس مبدءه فكريا الية فليس فيه غاية فكرية واما المبادي الاخر فقد حصلت
لكل منهما غاية في فعله وهي خير بالقياس اليه فان كل فعل نفساني فلشوق مع تخيل وان لم يكن
ذلك التخيل ثابتا ولم يكن مشعورا به فان التخيل غير الشعور به وغير بقائه فاللاعب باللحية والنائم
والساهي لا يخ فعلهم من باعث شوقي من عادة او ضجر عن هيئة او ارادة انتقال الى هيئة اخرى
او حرص من القوى الحاسة ان تجدد لها فعل الى غير ذلك من اسباب جزئية لا يمكن ضبطها
والعادة لذيذة وكذا الانتقال عن المملول والحرص على الفعل الجديد كل ذلك بحسب القوى الحيوانية
واللذة خير حقيقي للحيوان بما هو حيوان وظني بحسب الجزء الانساني فهذه الافعال الخالية عن خير
حقيقي بالقياس الى ما هو مبدء له وان لم يكن خيرا عقليا البحث الثاني في بطلان القول بالاتفاق
زعم ذيمقراطيس ان وجود العالم انما هو بالاتفاق لان مبادي وجوده اجرام صغار لا تتجزى كانت
مبثوثة في خلاء غير متناه وهي متشاكلة الطبايع مختلفة الاشكال دائمة الحركة فاتفق ان تصادمت
جملة واجتمعت على هيئة مخصوصة فتكون منها هذا العالم لكنه زعم ان تكون الحيوان والنبات ليس
بالاتفاق واما انباذقلس فزعم ان تكون الاجرام الاسطقسية بالاتفاق فما اتفق ان كان على وجه يصلح
للبقاء والنسل بقي وما اتفق ان لم يكن كذلك لم يبق وللقائلين بالاتفاق حجج منها ان الطبيعة
لا روية لها فكيف تفعل لاجل غرض ومنها ان الفساد والموت والتشويهات والزوائد ليست

مقصودة للطبيعة مع ان لها نظاما لا يتغير كاضدادها فعلم ان الجميع غير مقصود للطبيعة
فان نظام الذبول وان كان على عكس النمو لكن لم يكن نظام لا يتغير ولا يحمل ولما كان نظام
الذبول لضرورة المادة من دون قصد وتوجه للطبيعة اليه فكذلك نظام النمو لضرورة المادة
من دون داع طبيعي ومنها ان الطبيعة الواحدة تفعل افعالا مختلفة مثل الحرارة تحل الشمع
وتعقد الملح وتسود وجه القصار وتبيض الثوب ومنها ان المطر يعلم جزما انه كائن لضرورة المادة
اذ الشمس اذا بخرت الماء تخلص البخار الى الزمهرير فلما برد صار ماء ثقيلا فنزل لضرورة فاتفق
ان يقع في مصالح فيظن ان الامطار مقصودة لتلك المصالح وليس كذلك بل لضرورة المادة وهكذا
نقول في غيره والممهد لدفع هذه الشبهة وامثالها مقدمة هي ان الامور الممكنة اما دائمة او
اكثرية او حاصلة بالتساوي كقعود زيد وقيامه او على الاقل اما ما يكون على الدوام او على
الاكثر فلا يقال انه اتفاقي والباقيان قد يكونان باعتبار ما ضروريا وذلك مثل ان يسقط ان المادة
في كف الجنين فضلت عن المصروف منها الى الاصابع الخمس والقوة الفاعلة صادفت استعدادا
تاما في مادة طبيعية فيجب ان يتخلق اصبع زايد فعلم انه عند تحقق هذه الشروط يجب ان يكون الاصبع
الزايد ويكون ذلك من باب الدائم بالنسبة الى الطبيعة الجزئية وان كان نادرا اقليا بالقياس
الى الطبيعة الكلية الانسانية فاذا ثبت ان الامر الاقلي دائم اذا اخذ لشروطه واسبابه ففي
صورة المساوي او الاكثري دائما بملاحظة شروطه واسبابه لم يبق ريبة في ان الامور الموجودة بالاتفاق
انما هي بالاتفاق عند الجاهل باسبابها وعللها واما بالقياس الى مبدء الجميع والاسباب المكتنفة
بها فلم يكن شيء منها اتفاقيا فان عثر حافر بئر على كنز فهو بالقياس الى الجاهل بالاسباب التي
ساقت الحافر الى الكنز اتفاق واما بالقياس الى من احاط علما بالاسباب المؤدية اليه فليس باتفاق
بل بالوجوب فقد تحقق ان الاسباب الاتفاقية حيث يكون يكون لاجل شيء الا انها اسباب فاعلية
بالعرض والغايات غايات بالعرض فاذا تحقق ما قدمناه فقد علمت ان الاتفاق غاية عرضية لامر
طبيعي او ارادي او قسري ينتهي الى طبيعة او ارادة فالطبيعة والارادة اقدم من الاتفاق لانهما
ما لم يكونا اولا لم يقع اتفاق فالامور الطبيعية والارادية متوجهة نحو غايات بالذات والاتفاق
طار عليهما اذا قيس اليهما واذا قيس الى الاسباب المؤدية اليه فيكون غاية ذاتية لطبيعة او

ارادية

ارادية فظهر ان وجود الاشياء ليس على سبيل الاتفاق وان كان للاتفاق مدخل بالقياس
الى بعض افرادها فانه نسب الى ابناء قلبي او ذبح المجس كله باطل واما الجواب التفصيلي عن الشبه المذكورة
ففي الاول انه اذا اعدمت الروية عن الطبيعة يلزم ان يكون فعلها غير متوجه الى الغاية فان
الروية لا تجعل الفعل ذا غاية بل الحال فعل غاية بخصوصه يلزم تعدي الفعل اليها لذاته لا
تجعل جاعل حتى لو فرض كون النفس المختارة مسلمة عن اختلاف الدواعي والصوارف لكان
يصدر عنها فعل متشابه على نهج واحد من غير روية كما في الافلاك ومما يؤيد ذلك ان نفس
الروية فعل ذو غاية وهي لا تحتاج الى روية اخرى وايضا الصناعات اذا صارت ملكة لم يحتج
في استعمالها الى روية مع انها ذوات غايات بلا شبهة بل ربما يكون الروية مانعة كالكاتب
الماهر لا يروي في كل حرف وكذا العواد الماهر لا يتفكر في كل نقرة بل اذا روى وتفكر انبلد في
صناعتهما فللطبيعة ايضا غايات بلا روية وترتيب من هذا اعتصام الزالق بما يعصمه ومبادرة
اليد في حك عضو بلا فكر وروية وفي الشبهة الثانية ان الفساد من هذه الكائنات تارة لعدم
كمالاتها وتارة لحصول موانع وارادات خارجة عن مجرى الطبيعة اما الاعدام فليس من شرط
كون الطبيعة متوجهة الى غاية ان يبلغ اليها فالموت والفساد والذبول كلها لقصور الطبيعة
عن البلوغ الى الغاية المقصودة وههنا سر لعل هذا الشبه متبانية واما نظام الذبول فهو
ايضا متاد الى الغاية وذلك لان له سببين احدهما بالذات وهو الحرارة والاخر بالعرض وهو الطبيعة
والكل منهما غاية فغاية الحرارة تحليل الرطوبات وافناء المادة الرطبة وغاية الطبيعة التي
في البدن حفظ المادة ما امكن بامداد بعد امداد لكن كل مدد ثان لا يكون الاستمداد منه افضل
من المدد الاول فيكون نقصان الامداد سببا لنظام الذبول بالعرض واما الزيادات و
التشويهات فهي كائنة لغاية ما فان المادة اذا فضلت افادها الطبيعة الصورة التي
تستحقها ولا تهملها كما علمت فيكون فعل الطبيعة فيها بالغاية وان لم يكن غاية للبدن
بجميعه ولا يلزم ان يكون غاية شيء غاية لغيره وفي الشبهة الثالثة ان القوة المحرقة لها
غاية واحدة وهي احالة المحترق الى مشاكلة جوهرها واما ساير الافاعيل كالعقد والحل والتسويد
والتبييض وغيرها فهي توابع ضرورية والضروري من جملة الغايات بالعرض عندهم كما ستعلم

وفي الشبهة الرابعة ان ما نقل في سبب المطر منعناه بل السبب فيه اوضاع سماوية بجمعها
قوابل واستعدادات ارضية للنظام الكلي وانفتاح الجزات ونزول البركات فهي اسباب الهية
لها غايات دائمية او اكثرية وفي الطبيعة المبحث الثالث ان من المعطلة قوما جعلوا افعال الله تعالى
خاليا عن الحكمة والمصلحة مع انك قد علمت ان للطبيعة غايات وان فعل النائم والساهي لا
ينفك عن غاية ومصلحة لبعض قواه متمسكين بحجج هي اوهن من بيوت العنكبوت منها
التشبث في ابطال الداعي والمرجح بامثلة جزئية من طريقي الهارب وقدحي العطشان ورغيفي
الجايع ولو يعلموا ان خفاء المرجح عن علمهم لا يوجب نفيه فان من جملة المرجحات لا فاعلا
عينا في هذا العالم امور خفية كالاوضاع الفلكية والامور العالية ولم يتفطنوا انه مع ابطال
الداعي في الافعال ونفي الارادة الجزافية ينقطع سبيل اثبات الصانع فان الطريق الى اثباته
ان الجايز لا يستغني عن المرجح فلو ابطلنا هذه القاعدة لم يمكننا اثبات واجب الوجود ومنها
توهمهم كون الارادة مرجحة صفة نفسية لها والصفات النفسية ولوازم الذات لا تعلل كما
لا يعلل كون العلم علما والقدرة قدرة وهو ايضا كلام لا حاصل له فان مع تساوي طرفي
الفعل كيف يتخصص احد الجانبين والخاصية التي يقولونها هذيان فان تلك الخاصية كانت
حاصلة ايضا لو فرض اختيار الجانب الاخر الذي فرض مساويا لهذا الجانب ومنها قولهم بان
الارادة متحققة قبل الفعل بلا اختصاص باحد الامور ثم تعلقت بامر دون امر وهذا
كاف في اقتضاحهم فان المريد لا يريد اي شيء اتفق اذ الارادة من الصفات الاضافية فلا
يتحقق ارادة غير متعلقة بشيء ثم يعرضها التعلق ببعض الاشياء نعم اذا حصل تصور شيء
قبل وجوده ويرجح احد جانبيه امكانه تحصل ارادة متخصصة باحدهما فالترجيح متقدم
على الارادة فالحاصل ان المختار متى كانت نسبة الممكن اليه امكانية من دون داع ومقتض
لصدوره يكون صدوره عنه ممتنعا لامتناع كون المبادي واجبا فان تجويز ذلك من العامل
ليس الا قولا باللسان دون تصديق بالقلب فذلك الداعي هو غاية الايجاد وهو قد يكون نفس
الفاعل كما في الواجب تعالى لانه تام الفاعلية فلو احتاج في فعله الى معنى خارج عن ذاته لكان
ناقصا في الفاعلية وستعلم انه مسبب الاسباب وكل ما يكون سببا اولا لا يكون لفعله غاية

اولى

اولى سوى ذاته اذ الغايات كساير الاسباب يستند اليه فلو كان لفعله غاية غير ذاته
فان لم يستند وجودها اليه لكان خلاف الفرض وان استند اليه فالكلام عايد فيما هو
غاية داعية لصدور تلك الغاية حتى ينتهي الى غاية هي عين ذاته دفعا للدور او التسلسل
وقد فرض كونها غير ذاته هف فذاته تعالى غاية للجميع كما انه فاعل لها المبحث الرابع في غاية
الكائنات المتعاقبة لا الى نهاية اعلم ان من جملة الغايات بالعرض هو الذي يقال له الضروري
وهو على ثلثة اقسام احدها الامر الذي لا بد من تقدم وجوده حتى توجد الغاية مثل صلابة
الحديد للقطع وهذا يسمى نافعا ومن هذا القبيل الموت وامثاله فان الموت غاية نافعة لنظام
النوع وللنفس ايضا الثاني ما يكون لازما لملزوم الغاية فيكون في الوجود مع الغاية مثل انه لا
بد من جسم او كون للقطع ولكن لا بد من كونه بل لانه لازم للجوهر الذي لا بد منه الثالث الذي يكون
حصوله مترتبا على حصول الغاية كحدوث الحوادث العنصرية عن حركات الافلاك وغاية حركتها
ما فوقها كما ستعلم ووجود الشر في هذا العالم من هذا القسم فاذا تقرر ذلك فنقول اما القول
في الحوادث الكائنة فيجب ان يعلم ان الغاية الذاتية للطبيعة المدبرة للعالم ليس وجود شخص
معين من النوع بل الغاية الذاتية وجود الماهية النوعية وجودا مستمرا فان امكن بقاء شخص
واحد منها فهي لا تحتاج الى تعاقب الافراد فلا يوجد منها الا واحد كالشمس والقمر وان لم يمكن
ذلك فهي تحتاج الى الافراد المتعاقبة للنوع لا من حيث كون الكثرة مطلوبة بالذات بل من حيث
ان المطلوب بالذات لا يمكن حصوله الا معها فيكون اللانهاية في الاشخاص غاية عرضية لا ذاتية
فالغايات الذاتية متناهية فهذا بيان غاية الطبيعة المدبرة للنوع واما غاية الطبيعة
الشخصية فهي بقاء ذلك الشخص المعين وليس لها غاية غير ذلك واما الحركة الفلكية المستمرة
فالمقصود منها كما ستعرف استخراج الاوضاع الممكنة من القوة الى الفعل ليحصل لنفوسها
التشبه بالكامل الذي ليس له كمال منتظر وذلك لما لم يمكن الا بتعاقب الاوضاع الجزئية لاجرم
صارت الاوضاع المتعاقبة غايات عرضية كحصول الكائنات العنصرية كما سمعت واما المقدمات
والنتايج المترادفة فيجب ان يعلم ان المراد بتناهي العلة الغائية انه لا يجوز ان يكون للفاعل
الواحد في فعل واحد غاية بعد غاية الى لا نهاية فاما ان يكون الافعال الكثيرة غايات كثيرة

فذلك جائز وههنا لكل قياس غاية معينة وليس للنفس في ذلك القياس سوى تلك الغاية
فلا استحالة فيه واعلم ان النظر في العلل الغائية هو بالحقيقة افضل اجزاء الحكمة وما ذكر
في الكتب كالشفاء وغيره ففيها ساهلات واشياء غير منقحة لا يتنقح الا بالكلام المشبع والتحقيق
البالغ فيجب الغوص فيها و بوقيد الحق في التفصي عن الشكوك الواردة عليها بقدر الوسع و
الطاقة وقد بسطنا الكلام في كتابنا المسمى بالحكمة المتعالية فليطلب تحقيق الحق من هناك
وما يمكن ايراده في هذا الموضع هو ما نقول انك لو نظرت حق النظر الى العلة الغائية وجدتها
في الحقيقة عين العلة الفاعلية دائما انما التغاير بحسب الاعتبار فان الجائع مثلا اذا اكل
ليشبع فانما اكل لانه تخيل الشبع فاول ان يستكمل به وجود الشبع فيصير من هذا التخيل
الى حد الشهود والعين فهو من حيث انه شبعان تخيلا هو الذي يأكل ليصير شبعان وجودا فانا
لشبعان تخيلا هو العلة الفاعلية لما يجعله فاعلا تاما والشبعان وجودا هو الغاية المترتبة
على الفعل ايضا بستوجع اليه بحسب الاستكمال فظهر ان تقسيمهم الغاية الى ما يكون في نفس
الفاعل كالفرح والى ما يكون في القابل والى ما يكون في غيرهما كرضا فلان غير مستقيم فان القسمين
الاخيرين يرجعان الى القسم الاول وهو ما يكون في نفس الفاعل فان الباني لا يبني والمحصل
لرضاء انسان بفعله لا يحصل الا لمصلحة تعود الى نفسه سواء كان المراد من الغاية ما يجعل الفاعل
فاعلا او ما ترتب على الفعل ترتبا ذاتيا وكذا تقسيمهم الاخر انه قد يكون الغاية نفس ما ينتهي اليه
الحركة وقد يكون غيره كما ذكرنا اذ لا اولوية او طلب شرع او انتفاع تعود الى النفس لم يتصور الحركة
الارادية ويمكن الجواب عن الاخير لا بما ذكره بعضهم من ان المراد من الغاية في هذا التقسيم وان القسم
الاخير هي النهاية المترتبة على الفعل اذ قد سبق ان الغاية بهذا المعنى ايضا يجب ان يعود الى الفاعل
ولو بحسب الظن اذا لم يكن ما في بل بان المراد منه ان الغاية بحسب الماهية اما نفس ما انتهت
اليه الحركة او غيرها ثم اعلم انه قد وجد في كلامهم ان افعال الله تعالى غير معللة بالاغراض والغايات
ووجد كثيرا في السنتهم انه تعالى غاية الغايات وانه المبدء والغاية وفي الكلام الالهي الا الى الله
تصير الامور وان الى ربك الرجعى الى غير ذلك مما لا يعد ولا يحصى فان كان المراد من نفي التعليل
عن فعله تعالى نفي ذلك عنه بما هو غير ذاته فهو كذلك لما سبق من انه تام الفاعلية لا يتوقف

فيه

بها على غيره لكن لا يلزم من ذلك نفي الغاية والغرض عن فعله مطلقا فلذلك ان يجعل علمه بنظام
الخير الذي هو عين ذاته كما سيجيء علة غائية وغرضا في الايجاد فان قلت العلة الغائية
كما صرحوا به هي ما يقتضي فاعلية الفاعل فيجب ان يكون غير ذات الفاعل ضرورة مغايرة المقتضي
للمقتضي قلت كثيرا ما يطلقون الاقتضاء على المعنى الاعم الذي هو مطلق عدم الانفكاك مسامحة
اعتمادا على فهم المتدرب في العلوم كيف ولم يقم برهان ولا امر على ان الفاعل يجب ان يكون
غير الغاية في الحقيقة فان الفاعل هو ما يفيد الوجود والغاية ما يفاد لاجله الوجود سواء كان
عين ذات الفاعل او اعلى منها فانك لو فرضت الغاية امرا قائما بذاته وكان ذلك الامر
مصدر فعل ذاتي لكان فاعلا وغاية ثم علم ان مرادهم من الغاية التي نفوها عن فعله تعالى
هي ما يكون غير نفس ذاته من كرامة او محمدة او ثناء او ايصال نفع الى الغير او غير ذلك من الامور
التي تترتب على فعله تعالى من دون الالتفات اليها من جانب القدس واما الغاية التي هي علمه
بنظام الخير الذي هو عين ذاته داعيا له الى افادة الخير كما اشرنا اليه فهو مما ساق اليه الفحص والبرهان
وشهدت عقول الفحول واذهان الاكابر الاعيان وقد نص عليه الشيخ الرئيس في التعليقات
بقوله ولو ان انسانا عرف الكمال الذي هو واجب الوجود بالذات ثم كان ينظم الامور التي بعده على
مثاله حتى كانت الامور على غاية النظام لكان غرضه بالحقيقة واجب الوجود بذاته الذي هو
الكمال فان كان واجب الوجود بذاته هو الفاعل فهو ايضا الغاية والغرض انتهى ثم نقول كما ان
المبدء الاول غاية الاشياء بالمعنى المذكور فهو غاية بمعنى ان جميع الاشياء طالبة لكماله و
متشبهة به في تحصيل ذلك الكمال بحسب ما يتصور في حقها فلكل منها عشق وشوق اليه اراديا كان
او طبيعيا والحكماء المتألهون حكموا بسريان نور العشق والشوق في جميع الموجودات على تفاوت
طبقاتهم وقد صرح الشيخ في عدة مواضع من كتبه بان القوى الارضية كالنفوس والطبائع لا غرض
لها في تحصيل اختصاص المزاج وغيره وان كانت هذه من التوابع اللازمة لها بل الغاية في
تحريكها المواد هي كونها على افضل ما يمكن لها ليحصل بها التشبه بما فوقها كما في تحريكات نفوس
الافلاك اجرامها بلا تفاوت انتهى ومن ههنا يتفطن العارف اللبيب بان غاية جميع الحركات
من القوى العالية والسافلة في تحريكاتها هو الفاعل الاول من جهة توجها الاشياء المحركة اليه دون

ما تحتها فيكون غاية بهذا المعنى ايضا وبهذا ظهر قولهم لولا عشق العالي لانطمس السافل
ثم لا يخفى عليك ان فاعل التسكين كالطبيعة الارضية كفاعل التحريك من القوى السماوية وغيرها
في ان مطلوبها ليس ما تحته في الوجود كالاين مثلا بل غايته ومطلوبه كونه على افضل ما يمكن في
حقه كما اشار اليه الفارابي بقوله صلت السماء بدورانها والارض برجحانها فان قلت الغاية وان
كانت بحسب الشيئية تتقدم على الفعل لكن يجب ان يكون بحسب الوجود متأخرة عنه مترتبة عليه
فلو كان الواجب تعالى فاعلا وغاية لزم ان يكون متقدما على وجود الممكنات بالذات ومتأخرا
عنها كذلك قلت تأخر الغاية عن الفعل وجودا انما يكون اذا كانت من الكائنات واما اذا كانت فاعلا
هو ارفع من الكون فلا يلزم بل الغاية في الابداعيات يتقدم عليها علما ووجودا باعتبارين وفي
الكائنات تتأخر عنها وجودا وان تقدمت عليها علما فنقول الواجب تعالى اول الاوائل من جهة
كونها علة فاعلية لجميع الممكنات وعلة غائية وغرضا لها وهو بعينه آخر الاواخر من جهة كونه
غاية وفائدة تقصده الاشياء وتشتوق اليه طبعا وارادة لانه الخير المحض والمعشوق الحقيقي
فمصحح الاعتبار الاول نفس ذاته بذاته ومصحح الاعتبار الثاني صدور الاشياء عنه على وجه يلزمها
عشق يقتضي حفظ كمالاتها الاولية وشوق على تحصيل ما يفقد منها من الكمالات الثانوية
ليتشبه بمبدئها بقدر الامكان وقد علمت الفرق بين الغاية الذاتية والعرضية فان قلت
لما ثبت ان كل فاعل يفعل بغرض غير ذاته فهو فقير الى ذلك الغرض مستفيض محتاج الى ما يستكمل
به والكمل يجب ان يكون اشرف واعلى فغرض الفاعل يجب ان يكون ما هو فوقه وان كان
بحسب الظن فليس للفاعل غرض فيما دونه ولا قصد صادق لاجل معلوله والا لكان القصد معطيا
لوجود ما هو اكمل منه وهو محال ولكنا نرى تحقق بعض المعلولات على حسب ما يقصد فاعله كحصول
الصحة من قصد الطبيب في معالجة شخص وتدبيره اياه لحصول صحته فقد استفيدت الصحة
من قصده اياها وكونها غرضا له في تدبيره قلت قصد الطبيب وغرضه ليس مفيد الصحة بل انما
يفيدها مبدء اجل من الطبيب وقصده وهو واهب الخيرات على المواد حين استعدادها و
القصد مطلقا ما يهيئ المادة لا غير والمفيد دائما ارفع من القاصد فالقاصد يكون فاعلا
بالعرض لا بالذات فان قلت كثيرا ما يقع القصد الى ما هو اخس من القاصد قلت نعم ولكنه انما

عا

على سبيل الغلط والخطاء ولان الفاعل وان كان في ذاته جوهرا رفيعا اشرف مما قصده
ولكن بحسب مخالطته المواد وقواها التي هي في الحقيقة توجب القصد الى الغرض الخسيس
يكون المقصود اشرف منه فان قلت اذا لم يكن للواجب غرض في الممكنات وقصد الى منافعها
فكيف حصل منه الوجود على غاية من الاتقان ونهاية التدبير والاحكام وليس لاحد انكار الآثار
العجيبة والمنافع الحسنة الحاصلة في اجزاء العالم على وجه يترتب عليها المصالح والحكم كما يظهر
بالتأمل في آيات الآفاق والانفس ومنافعها التي بعضها بينة وبعضها مبينة وقد اشتملت
عليه المجلدات كوجود الحاسة للاحساس ومقدم الدماغ للتخيل ووسطه للتفكر ومؤخره للتذكر
والحنجرة للصوت والخيشوم للاستنشاق والاسنان للمضغ والرية للتنفس والبدن للنفس
والنفس لمعرفة الباري جل ذكره الى غير ذلك من منافع حركات الافلاك واوضاع مناطقها و
منافع الكواكب سيما الشمس والقمر مما لا يفي بذكره الالسنة والاوراق قلت الواجب تعالى وان
لم يكن في فعله غاية غير ذاته ولا لمية مصلحة من المنافع والمصالح التي نعلمها او لا نعلمها وهو اكثر
بكثير مما نعلمه ولكن ذاته ذات لا يحصل منه الاشياء الا على اتم ما ينبغي وابلغ ما يمكن من
المصالح سواء كانت ضرورية كوجود العقل للانسان ووجود النبي للامة او غير ضرورية ولكنها
مستحسنة كانبات الشعر على الحاجبين وتقعير الاخمص من القدمين ومع ذلك فانه عالم بكل
خفي وجلي لا يعزب عن علمه شيء كما سيجيء كيف وعناية كل علة لما بعدها كما رسمها هنا
السبيل من انه لا يجوز ان تعمل علة لما دونها وان تستكمل بمعلولها الا بالعرض ولا ان تقصد
فعلا لاجل الغير وان كانت تعلمه وترضى به فكما ان الاجسام الطبيعية من الماء والنار والشمس
والقمر انما تفعل افاعيلها من التبريد والتسخين والتنوير لحفظ كمالاتها لا لانتفاع الغير منها
ولكن يلزمها انتفاع الغير من باب الرشح كما قيل وللارض من كاس الكرام نصيب وكذا مقصود
ملكوت السموات في تحريكاتها ليس هو نظام العالم السفلي بل ما وراءها من طاعة الله تعالى
والتشبه بالخير الاقصى ولكن يترشح منها نظام ما دونها على ما قيل في الفرس: عالم بخروش لا
اله الا هوست: غافل بگمان كه دشمنست ويا دوست: دريا بوجود خويش موجي دارد
خس پندارد كه اين كشاكش با اوست: فالواجب تعالى ايضا يلزم من تعقله لذاته الذي هو مبدء

قوله والفرق بين المعنيين اي بين العلة الغائية والمعنى الاخرين قوله بالذاتية والعرضية لان كون الوجود علة غائية يكون غائية بالذات واما كون الوجود غاية بالمعنى الاخرين فيكون غايته بالعرض لان يعلم الدول نفس ذاته بذاته ويعلم الثاني حصه ور الاشياء عنه علم وجه يلزم منها عشق به

كل خير وكمال لحصول الممكنات على الوجه الاتم والنظام الاوفق فهذه اللوازم هي غايات عرضية ان اريد بالغاية ما يقتضي فاعلية الفاعل وذاتية ان اريد بها ما يترتب على الفعل من ثمرة ذاتية لا عرضية كوجود مبادي الشر وغيرها في الطبايع الجسمية لا يقال فان قلت هذه اللوازم مع ملزوماتها التي هي كون تلك المبادي على كمالها الاقصى يجب ان يكون مقصودة لتلك المبادي اما مقصودا بالذات او بالعرض مع ان المبادي بعضها طبايع جسمانية لا شعور لها اصلا فما يوجد اليه ملك نفي الشعور عنها مطلقا لا سبيل اليه بل الفحص والبرهان يوجبان ان الطبيعة لو لم يكن لها في افاعيلها مقتضى ذاتي لما فعلت بالذات واذا لم يكن لمقتضاها وجود الا اخيرا فلا بد من ثبوته اولا وهو مستلزم لنحو من الشعور وان لم يكن على سبيل القصد والروية بل الحق عدمه كما في القران المجيد وان من شيء الا يسبح بحمده ولكن لا يفقهون تسبيحهم فان مثله يستدل من جهة احكام الفعل واتقانه على روية الفاعل وقصده فكيف لا يكون افاعيل المبادي الذاتية على سبيل القصد والروية قلت هذا نحو من الاستدلال يحسن بما غالبية الجمهور ممن قصرت افهامهم عن ادراك الغايات الحقيقية ومباديها وقد مر ان لكل فعل غاية وثمرة سواء كان مع الروية او بدونها هذا وقد استوضح من تضاعيف ما ذكرناه ان المبدأ الاول وهو الذي منه ابتداء الامر واليه ينساق الوجود وانكشف انه هو الغاية القصوى بالمعنيين كما انه الفاعل والعلة الغائية والفرق بين المعنيين بوجهين احدهما بحسب الذاتية والعرضية والاخر بحسب الوجود العيني لذاته والتحقق العرفاني لغيره فهو الاول بالاضافة الى الوجود اذ صدر منه الكل على ترتيبه واحدا بعد واحد وهو الاخر بالاضافة الى سير المسافرين اليه فانهم لا يزالون مترقين من منزل الى منزل الى ان يقع الانتهاء الى تلك الحضرة فيكون ذلك آخر السفر فهو آخر في المشاهدة اول في الوجود والله عز وجل حيث انبأنا عن غاية وجود العالم بالمعنى الثاني قال كنت كنزا مخفيا فاحببت ان اعرف نبهنا على انه غاية القصوى لوجود العالم معرفا كما انه الفاعل والعلة الغائية لموجوده كما دلنا على بعض الغايات المتوسطة بقوله لولاك لما خلقت الافلاك فالغاية الاخيرة بالمعاني الثلثة لوجود العالم انما هي وجوده تعالى ولقاء الاخرة لذلك بنا العالم ولاجله نظم النظام واليه ينساق الوجود الا الى الله تصير الامور ثم اعلم ان المصنف

ذكر من احكام العلة مسئلتين احديهما ان العلة الفاعلية متى كانت بسيطة لا تركيب فيها اصلا سواء كان بحسب الخارج او بحسب العقل فاذا كانت ذاته بحسب حقيقتها البسيطة علة لشيء كانت ذاته علة محض ذلك الشيء بحيث لا يمكن تحليلها الى ذات وعلة ليكون عليتها لا بنفسها من حيث هي بل بصفة زائدة او شرطا او غاية او وقتا او غير ذلك فلا يكون مبدء بسيطا بل مركبا فالمراد من الفاعل البسيط ان حقيقته التي بها يتجوهر ذاته هي بعينها كونه مبدء لغيره وليس ينقسم الى شيئين باحدهما يتجوهر ذاته وبالاخر حصول شيء آخر عنه كما ان لنا شيئين نتجوهر باحدهما وهو النطق ونكتب بالاخر وهو صفة الكتابة فاذا كانت العلة بسيطة بهذا المعنى استحال ان يصدر عنها اكثر من الواحد لان ما يصدر عنه اثنان فهو مركب لان كون الشيء بحيث يصدر عنه هذا الاثر غير كونه بحيث يصدر عنه ذلك الاثر لامكان انفكاك تعقل كل منهما عن الاخر وهذا القدر كاف في المطلوب على ما حققناه ولا حاجة الى تعلق مجموع هذين المفهومين او احدهما ان كان داخلا في ذات ذلك المصدر لزم التركيب في ذاته بوجه من الوجوه وان كانا خارجين كان الذات مصدرا لهما اي المفهومين والا لم يكن الذات وحدها مصدرا للاثرين والمفروض خلافه فكونه مصدرا لهذا المفهوم غير كونه مصدرا لذلك المفهوم وننقل الكلام اليهما فيتسلسل لا محالة لامتناع انتهاء القسمة الى ما يوجب التركيب والكثرة في الذات والتفصيل ان يقال كلاهما اما خارجان او داخلان او عينان او احدهما خارج والاخر داخل او عين او احدهما عين والاخر داخل فانحصر الكل في ستة واللازم من الاول والخامس التسلسل ومن الثاني والسادس التركيب ومن الثالث ان يكون لامر بسيط ماهيتان مختلفتان ومن الرابع التسلسل والتركيب واياك ان تفهم من لفظ المصدرية وامثالها الامر الاعتباري الاضافي الذي لا يتحقق الا بعد شيئين لظهور ان ليس الكلام فيها بل كون العلة بحيث يصدر عنها المعلول فانه لا بد ان يكون للعلة خصوصية بحسبها يصدر عنها المعلول المعين دون غيره وهي التي يعبر عنها تارة بالصدور ومرة بالمصدرية وطورا بكون العلة بحيث يجب عنها المعلول وذلك لضيق الكلام عما هو المراد حتى ان الخصوصية ايضا لا يراد بها المفهوم الاضافي بل امر مخصوص له ارتباط وتعلق بالمعلول المخصوص ولا شك في كونه موجودا ومتقدما على المعلول المتقدم على الاضافة العارضة لهما وح يندفع ما اورد

على الحجة المذكورة تارة بان المصدرية امر اعتباري لا تحقق له في الاعيان فلا يلزم ان يكون معلولا او جزءا من الفاعل وتارة بان المصدرية لو كانت متحققة في الخارج لم يكن الفاعل واحدا محضا في شيء من الصور لانه اذا صدر عنه شيء فقد تحققت هناك مصدرية مغايرة له منافية لوحدته الحقيقية وتارة بانه لو تحققت المصدرية لزم تكثر المعلولات بل لا تناهيها فيما اذا صدر عن الواجب شيء فان مصدريته ح بعد ما يكون خارجة لا يجوز ان يكون معلولا لامر آخر بل يكون معلولا للواجب صادرا عنه فيتحقق مصدرية اخرى بالنسبة اليه ويتسلسل وذلك لانك قد علمت ان المراد من الصدور والمصدرية امر حقيقي هو كون العلة بحيث يصدر عنها المعلول وكلا منافية لا في المعنى الاضافي الذي يعرض لهما اخيرا ويكفي في تحقق ذلك الامر فرض شيء واحد هو العلة واعترض ايضا بانه لو صح هذا الدليل لزم ان لا يسلب عن الواحد اشياء كثيرة كسلب الحجر والشجر عن الانسان وان لا يتصف باشياء كثيرة كاتصاف زيد بالقيام والقعود وان لا يقبل اشياء كثيرة كقبول الجسم للحركة والسواد لان مفهوم هذا مغاير لمفهوم ذلك وكذا الاتصاف والقابلية فيلزم اما التركيب او التسلسل والجواب ان سلب الشيء عن الشيء واتصافه به وقابليته له لا يلحق الواحد من حيث هو واحد بل تستدعي كثرة تلحقها باعتبارات مختلفة فان السلب يفتقر الى مسلوب ومسلوب عنه يتقدم عليه ولا يكفي ثبوت المسلوب عنه فقط وكذا الاتصاف مفتقر الى موصوف وصفة والقابلية الى قابل ومقبول بخلاف الصدور بالمعنى المذكور اذ يكفي فيه نفس ذات العلة المتقدمة فاذا صدر عنها شيء واحد لم يلزم تعدد الخصوصية بل لم يجز وح نقول ان كانت العلة علة لذاتها فتلك الخصوصية ذات العلة وان كانت علة لا لذاتها بل بحسب حالة اخرى فتلك الخصوصية حالة تعرض لذاتها فلزوم تعدد الجهات انما يكون عند تكثر المعلولات واما عند صدور الواحد فلا يلزم ذلك بل قد يكون تلك ذات العلة نفس الخصوصية وكتب الشيخ الرئيس الى بهمنيار لما طلب عنه البرهان على هذا المطلب لو كان الواحد الحقيقي مصدرا لامرين كا و ب مثلا كان مصدرا لا و لما ليس ا فيلزم اجتماع النقيضين قال الامام الرازي في المباحث المشرقية نقيض صدور ا لا صدور ا لا صدور لا ا اعني صدور ب كان الجسم اذا قبل الحركة والسواد والسواد ليس بحركة

فيكون

فيكون الجسم قد قبل الحركة وما ليس بحركة ولا يلزم التناقض من ذلك وكذا ايضا قاله والشيخ قد نص على هذا في قاطيغورياس الشفا بقوله وليس قولنا ان في الحجر باحجر وليس فيه راجحة هو قولنا فيه راجحة وفيه ما ليس براجحة فان في الاول القولان لا يجتمعان وفي الثاني يجتمعان قال ومثل هذا الكلام في السقوط اظهر من ان يخفى على ضعفاء العقول فلا ادري كيف اشتبه على الذين يدعون الكياسة والعجب ممن يفني عمره في تعليم المنطق وتعلمه ليكون له آلة عاصمة لذهنه من الغلط ثم لما جاء الى المطلب الاشرف اعرض عن استعماله في الغلط الذي يضحك منه الصبيان اقول ان ما ذكره يدل دلالة واضحة على ان هذا الجليل القدر ما تصور معنى الواحد وكونه مصدرا لشيء وان مثله كان لم يفهم الشيخ فمن ادعى انه يتكلم بالمنطق مع قدوة الحكماء ارسطاطاليس وهو واضعه ان هذا الرجل يتمنطق على المشائين فهو ايضا يتمنطق على مثل الشيخ الرئيس وافضل الفلاسفة اليس ذلك منه عيا وضلالا وحمقا وسفاهة فانا قد قررنا ان المصدرية بالمعنى المذكور نفس مهية العلة البسيطة والماهية من حيث هي ليست الا هي فاذا كان البسيط الحقيقي مصدرا لا مثلا ولما ليس ا كانت مصدريته لما ليس ا غير مصدريته لا التي هي نفس ذاته فيكون ذاته غير ذاته قال العلامة الدواني في تتميم كلام الشيخ ان صدور لا اليس صدور ا فهو لا صدور ا فما اتصف بصدور لا ا فقد اتصف بلا صدور ا فاذا كان له حيثيتان جاز ان يكون متصفا من حيثية بصدور ا ومن حيثية اخرى بلا صدوره من غير تناقض اما اذا لم يكن له الا حيثية واحدة لم يصح ان يتصف بهما للزوم التناقض وتفصيله ان اتصاف الشيء بامر هو لا اتصافه بآخر فهو من حيث الاتصاف بذلك الشيء لا يتصف بالاخر فلا يجوز اجتماعهما من حيثية واحدة وفيه بحث اما اولا فلان اجتماع النقيضين في ذات واحدة مستحيل سواء كان من جهتين او من جهة واحدة وشروط التناقض ووحداته مشهورة ولم يشترط احد في التناقض كون الموضوع واحدا حقيقيا واما ثانيا فلانه نقاضه باجتماع كل مفهومين متخالفين كالسواد والحركة في موضوع واحد كالجسم من جهة واحدة لجريان خلاصة الدليل فيه فيلزم كون الاتصاف بهما تناقضا ولم يقل به احد واما ثالثا فلان تناقض المعاني المصدرية والروابط من المفهومات التي من شانها الحمل على الذوات اشتقاقا لا مواطاة انما

انما يعتبر بحسب هذا الحمل فنقيض صدور الشيء عن العلة رفع صدوره عنها لا لاصدوره كما ان نقيض وجود الشيء اي كونه موجودا عدمه لا لاوجوده وان كان كل من اللاصدور واللاوجود نقيضا لنفس الصدور والوجود لكن لا ضير في اتصاف الموضوع بهما على هذا الوجه لانهما ليسا بنقيضين بحسب الحمل المذكور اقول لا يخفى على البصير الحاذق والزكي المحقق ان هذا غير وارد على ما حررناه الحجة وحققناه من الصدور من انه ليس المراد منه المعنى الاضافي بل هو عبارة عن نفس ذات العلة البسيطة ثم انه قد عورضت الحجة المذكورة بوجوه الاول ان كل ما يصدر عن العلة فله مهية ووجود ضرورة كونه امرا موجودا وكل منهما معلول فيكون الصادر عن كل علة حتى الواحد المحض متعددا واجيب بانا لا نم كون الوجود مع المهية متعددا بحسب الخارج لما تحقق من ان زيادته عليها في التصور فقط ولو سلم فلا نم ان كلا منهما معلول بل المعلول اما على راي المشائين فهو الوجود او اتصاف المهية به واما على راي الرواقيين فهو المهية لا غير الثاني انه لو لم يصدر عن الواحد الا الواحد لما صدر عن المبدأ الاول الا واحد هو الثاني وعنه واحد هو الثالث وهلم جرا فيكون الموجودات سلسلة واحدة ويلزم من كل موجودين فرضنا ان يكون بينهما علاقة العلية والمعلولية ويلزم منه امتناع وجود افراد النوع واحد لعدم اولوية علية بعض الافراد لبعض آخر دون غيرها في المتواطي وجميع ذلك ظاهر البطلان واجيب بان ذلك انما يلزم لو لم يكن في المبدأ مع وحدته بالذات كثرة بحسب الجهات والاعتبارات على ما سيجيء بيانه ولما كانت هذه الجهات والاعتبارات ليست عللا مستقلة بل شروطا وحيثيات تختلف بها احوال العلة الموجودة اعترض بانه لو كفى مثل هذه الكثرة في ان يكون الواحد مصدرا للمعلولات الكثيرة فذات الواجب تعالى يصلح ان يجعل مبدأ للممكنات باعتبار ما له من كثرة السلوب والاضافات من غير ان يجعل بعض معلولاته واسطة في ذلك ويحكم بان الصادر الاول عنه ليس الا واحدا واجيب بان السلوب والاضافات لا تعقل الا بعد ثبوت الغير فلو كان لها دخل في ثبوت الغير لكان دورا واعترض بان تعقلها انما يتوقف على تعقل الغير لا على ثبوته والمتوقف عليها ثبوت الغير لا تعقله فلا دور والجواب ان المراد انه لا يصح الحكم بالسلوب والاضافات في نفس الامر الا بعد ثبوت الغير ضرورة انتفاء السلب

سلوبا والاضافة مضافا فلا يصح الحكم باستناد ثبوته اليها للزوم الدور الثالث ان النقطة التي هي مركز الدائرة مبدء محاذيات للنقط المفروضة على المحيط والجواب ان المحاذاة امر اعتباري لا تحقق له في الخارج فلا يكون معلولا لشيء ولو سلم فمحاذاة النقطتين اضافة قائمة بهما او لكل منهما اضافة قائمة فلا يكون فاعلا للمحاذيات على ما هو المتنازع فيه ولو سلم فمحاذاة النقطتين فاختلاف الحيثيات ظاهر لا يدفع له الرابع ان الوحدة المعينة اذا اخذت مع وحدة اخرى حصلت الاثنوة لتلك الجملة ثم اذا اخذت مع وحدة اخرى حصلت الاثنوة الاخرى فيلزم من تغاير المجموعين ان يكون الوحدة الماخوذة فيهما جميعا اثنين اقول هذا في السخافة والوهن بمنزلة الثالث بل اسخف واوهن منه لا يخفى والاشتغال بجواب امثال هذه الشبهات تضييع للاوقات من دون فائدة فان قائلها اما ان لا يقدر على ادراك كون البسيط بجهة بساطته فاعلا لشيء فضلا عن اثباته او نفيه او يغلب عليه طبع الجدال والمراء حبا للترفع والرياسة وانكارا للفلسفة تقربا الى الجهلة المسئلة الثانية ما اشار اليها بقوله ونقول ايضا ان المعلول يجب وجوده عند وجود علته التامة اعني تحقق جملة الامور المعتبرة في تحققه والمراد به الامر الذي لا يخرج عنه شيء مما يتوقف عليه المعلول فالتفسير شامل للعلة البسيطة لا يقال الامكان شرط في تاثير العلة فلا يتحقق علة بسيطة لانا نقول ان الامكان ماخوذ في جانب المعلول لانه من مصححات المعلولية فما لم ناخذ شيئا ممكنا لم نطلب له علة لان ذلك اعتراف بتركب العلة فان اجزاء المعلول اجزاء للعلة التامة بل لانا نقول الامكان من الامور العقلية التي لا تحصل لها في نفس الامر فانه عبارة عن كون الشيء بحسب مهيته بحيث لا يقتضي الوجود ولا العدم فنفس ذات الممكن كافية في صدق هذا المعنى السلبي ولا شك ان الصادر عن الفاعل ليس الا ذات المعلول والامكان منتزع منه كالشيئية ونظائرها لا الذات وصف الامكان كما انه ليس الصادر عنه مجموع الذات والشيئية والمفهومية والمباينة للعلة لا يكون صدوره عنها لكن هذه امور عقلية لا يتوقف وجود المعلول عليها لانه لو لم يكن واجب الوجود حينئذ فاما ان يمتنع الوجود وهو ح لان الواجب والمقدر وجوده والا لم يكن العلة علة او ممكن الوجود فلا يخ اما ان يتساوي جانبا وجوده وعدمه فيكون حاله مع تمام العلة كما لا معه

فلم يكن ما فرض تمام العلة تماما فلا يكون جملة الامور المعتبرة في وجوده حاصلة وقد فرضنا حاصلة هف واما ان يترجح احد الجانبين من غير ان يصل الى رتبة الوجوب فهو يستلزم مرجوحية مقابله المستدعية لامتناعه المستلزمة لوجوب ذلك الطرف فان قلت هذا منقوض اما اجمالا فلانه لو صح ما ذكرتم لزم وجوب احد طرفي الممكن لان مساواته للاخر يستلزم استحالة الاخر لاستحالة وقوع احد المتساويين من دون مرجح واستحالته مستلزمة لوجوب ذلك الطرف واما تفصيلا فلانا لا نم ان امتناع احد الطرفين يستلزم وجوب الطرف الاخر والسند ان كلا الطرفين ممتنع في صورة التساوي قلنا اما في الاول فلان معنى الامكان الذاتي ليس تساوي نسبتي الوجود والعدم في الواقع لامتناع ارتفاع النقيضين او اجتماعهما في نفس الامر بل الممكن لا يكون فيها الا مع احد الطرفين والامكان كما اشرنا اليه اعتبار عقلي بحسب بعض مراتب المهية الامكانية اي اعتبارها من حيث هي من دون اعتبار امر معها وهذه الحالة للمهية اي لا استحقاقيتها للوجود والعدم التي يعبر عنها بالامكان ليست صفة ثابتة لها في نفس الامر بل في مرتبة الماهية الملحوظة بذاتها مع قطع النظر عن علتها وان كانت هذه المرتبة ايضا من مراتب نفس الامر لكن الواقع اوسع من تلك المرتبة والامكان مفهوم سلبي وتحقق السلب في مرتبة من الواقع لا يوجب تحققه فيه والحاصل ان الممكن بوصف الامكان غير موجود في الواقع فاندفع النقض لان ما ذكر غير متحققة واما في الثاني فلان امتناع طرف لو لم يستلزم وجوب الطرف الاخر لكان جايزا الارتفاع فيلزم اما ارتفاع النقيضين ان وقع ارتفاعه او جواز ان لم يقع مع كونه جايزا وكلاهما مستحيلان لان امكان المستحيل مستحيل كوقوعه فبان ان المعلول يجب وجوده عند تحقق العلة التامة وهذا الوجوب الحاصل للمعلول هو الوجوب بالغير فلا ينافي الامكان الذاتي المنافي للوجوب بالذات فيكون واجبا بغيره ممكنا بالذات بل الواجب بغيره لا يحتمل الا ان يكون ممكنا بالذات لانا لو اعتبرنا مهيته من حيث هي لا يجب لها الوجود والا لزم كونه واجبا بنفسه وبغيره فيلزم توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد شخصي وتحصيل الحاصل او لا العدم والا لزم اما تخلف مقتضى الذات واما اجتماع النقيضين وقد ظهر من هذا ان من خواص الممكن صدق قسمته عليه بالشرايط فان كلا من الواجب با

بالذات

بالذات والممتنع بالذات لا يجوز ان يجب ويمتنع بالغير كما علمت ولا ان يمكن بالغير ايضا لاستلزامه اما توارد العلتين او التنافي او تخلف مقتضى الذات هداية يزول بها ما غلب على اوهام العوام من ان تاثير العلة لا يجوز ان يكون حال وجود الاثر والا يلزم تحصيل الحاصل كون الشيء موجودا الا بنافي تاثير العلة الفاعلية فيه لان الشيء اذا كان معدوما ثم وجد فاما ان توصف العلة بكونها مفيدة لوجوده حالة العدم او حالة الوجود او في الحالتين جميعا لا جايز ان يفيد وجوده حالة العدم او في الحالتين جميعا والا لزم اجتماع الوجود والعدم هف فاذن تفيد وجوده حالة وجوده المفاد من العلة ولا يلزم تحصيل الحاصل بالمعنى الذي هو مح فان تحصيل الحاصل بنفس ذلك التحصيل ليس بمحال انما المستحيل تحصيل الحاصل بتحصيل آخر غير ما فرض انه حاصل به ابتداء اعلم انك لما ايقنت ان كلما وجدت العلة بجميع جهات التاثير وجد المعلول ضرورة لزم بحكم عكس النقيض انه كلما انتفى المعلول انتفت العلة اما بذاتها او ببعض جهات تاثيرها واذا ثبت ان وجود الممكن يفتقر الى وجود علته وعدمه الى عدم علته ظهر ان العلة التامة لطرفي الممكن اعني وجوده وعدمه امر واحد يجب بوجودها وجوده وبعدمها عدمه اما عدم السابق فبعدمها السابق واما عدمه اللاحق فبعدمها اللاحق فظهر ان كل علة مقتضية فهي مع معلولها لكن كثيرا ما يقع الاشتباه من اهمال الحيثيات او عدم الفرق بين ما بالذات وما بالعرض فما قيل ان الفاعل قد يتقدم على المعلول فليس المراد منه الفاعل بما هو فاعل بل ذاته باعتبار آخر غير الجهة التي بها يكون فاعلا والغلط الذي نشأ من الاوهام العامية في عدم وجوب كون العلة مع المعلول حيث وجد والابن يبقى بعد الاب والبناء بعد البناء والسخونة بعد النار انما نشأ من اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات فان البناء حركاته علة لحركات اللبنات وانتهاء تلك الحركات علة الاجتماع مادة وذلك الاجتماع علة لشكل ما ثم انحفاظ ذلك الشكل فمما يوجبه طبيعة اللبن من الثبات على نحو من الاجتماع وكذا الاب علة لحركة المني الى الرحم واما تصويره حيوانا وبقائه حيوانا فعلته واهب الصور وكذا النار ليست علة للسخونة بل لان تبطل البرودة المانعة لحصول السخونة واما حصول السخونة في الماء استحالته الى النار فبالفاعل الذي يكسو العناصر صورها وتدبرها على

ان علة كل جسم امر عقلي بالضرورة كما اشير اليه في مبحث التلازم بين الهيولى والصورة و
كيف يكون نار علة لوجود نار ولا نار اخرى بالتقدم من نار اخرى وبالجملة فكل نوع متفق الافراد
في المعنى النوعي لم يكن لها بد من وجود علة خارجة من النوع فقد ثبت ان العلل السابقة
ليست عللا بالذات فهي معدات ومعينات وبالجملة علل بالعرض فالفاعل بالحقيقة مبدء
الوجود ومفيده كما في عرفنا الالهيين واما ما يطلق عليه الفاعل في الطبيعيات مما لا يفيد
وجودا غير التحريك فقد دريت انها معدة وليست علة بالذات فالجسم لاشتماله على الهيولى
التي هي محض القوة والامكان لا يكون علة للوجود والتحصيل وكذا الصورة اذ لا وجود
لها من دون الهيولى والايجاد موقوف على الوجود فلو كان الجسم او صورته علة الوجود شيء
لكان العدم مفيد الوجود فلا استقلال لهذه الاشياء في الايجاد بل المحتاج نسبة الايجاد
اليها لو صحت فهي يكون لامداد علوي وانما هي روابط للوجود ومصححات وشرايط ومعدات
ولما ثبت ان حظ العلة من الوجود يجب ان يكون اوكد من المعلول فالعرض لضعف وجوده لا
يكون علة لوجود الجوهر ولا المركب علة للبسيط لتقدم البسيط عليه فلا يكون جسم علة
لعقل او نفس ولا المحسوس علة للمعقول ولا المتعلق علة للمفارق فهذا ما استقر عليه
راي الحكماء وقد اشتهر من الفلاسفة الاقدمين ان المؤثر في الوجود مطلقا هو الواجب تعالى
والفيض كله من عنده وهذه الوسايط وان كانت عقولا فعالة كالاعتبارات والشروط
التي لا بد منها فان يصدر الكثرة عنه تعالى فلا دخل لها في الايجاد بل في الاعداد وربما
استدل عليه بعضهم بما حاصله ان الذي هو بالقوة سواء كان عقلا او جسما لا يفيد وجودا
اصلا والا لكان للعدم الذي هو القوة اشتراط في اخراج الشيء من القوة الى الفعل فيكون
العدم جزء علة الوجود وهو محال وهذه الحجة وان استحسنها القوم لكن يرد عليه امور
احدها ان الامكان المعبر عنه بالقوة وان كان امرا ثابتا للممكن الموجود باعتبار ذاته
لكنه غير ثابت له في نفس الامر انما الثابت له فيها هو الفعلية والوجوب بتحصيل الفاعل
اياه وهذا الاعتبار وان كان في مرتبة من مراتب الواقع لكن لا يجب اتصاف الموجود به في
الواقع على ما علمت ان الواقع اوسع من تلك المرتبة وثانيها انه سلمنا كون الامكان

صفة ثابتة للممكن في الواقع لكن لا يلزم من ذلك انه اذا كان فاعلا لشيء يكون فاعلا لحيثية
كونه ممكنا بل الفاعلية له من جهة وجوده كما ان ثبوت اللونية للحيوان مثلا لا مدخل له
في تحريكه واحساسه ولو سلم ان فاعليته لا يحصل الا بامكانه لكن لا يلزم كونه جزء المفيد
الوجود بل ربما يكون شرطا وخارجا كما ان مدخلية الهيولى في تاثير الصورة عند من يجوز
ان يكون لها تاثير انما هي لتعيين وضع الصورة وتخصيص اثرها بها لا لان يكون المادة هي
الفاعلة القريبة كيف ولو لم يكن عندهم مدخلية للامكان ولو شرطا لانتقضت قاعدتهم
في صدور الافلاك من العقول بواسطة جهة الامكان والامكان عدمي فاين المخلص من
وساطة الامكان وثالثها ان الامكان وان كان صفة ثابتة للممكن لكن ليس ذات
الممكن وحقيقته محض حيثية الامكان حتى لا يكون لها حيثية اخرى سوى كونه ممكنا و
خصوصا عند المشائين القائلين بان الوجودات العارضة لها حقايق متخالفة الذات
المشتركة في مفهوم شامل عرضي لها فكيف يلزم من نفي وساطة الامكان نفي وساطة
الوجود فلا يمكن التمسك في اثبات هذا المطلب الشريف بتلك الحجة الضعيفة واما ما ذكره
صاحب الاشراق في الهياكل بقوله والجواهر العقلية وان كانت فعالة الا انها وسايط جود
الاول وهو الفاعل
وكما ان النور القوي لا يمكن النور الضعيف من الاستقلال بالانارة فالقوة القاهرة
الواجبية لا يمكن الوسايط لوفور فيضه وكمال قوته وفي حكمة الاشراق بقوله وكما لم يتصور استقلال
النور الناقص بالتاثير في شهود نور قهره دون غلبة التام عليه في نفس ذلك التاثير فنور الانوار
هو الغالب مع كل واسطة والمحصل فعلها والقايم على كل فيض فهو الخلاق المطلق مع الواسطة
ودون الواسطة ليس شان ليس فيه شانه فهو وان كان في القوة والمتانة اقوى من الحجة السابقة
عند العالم بقواعد حكماء الفرس والاقدمين بل يمكن تتميمه بقواعد الاشراقية لكن يجب تمام
الامر فيما لا يجوز التعويل عليه والاكتفاء به في اثناء المباحثة والمناظرة ولنا بفضل الله
وبرحمته برهان حكمي على هذا المقصد الشريف اوردناه في كتابنا المسمى بالحكمة المتعالية
فصل في الجوهر والعرض كل موجود فاما ان يكون مختصا بشيء ساريا فيه بحيث يختص
باختصاصه او لا يكون فاذا كان الواقع هو القسم الاول يسمى الساري حالا والمسري فيه محلا وقد

فصلنا الكلام في تفصيل الحلول فتذكره ولا بد ان يكون لاحدهما حاجة الى صاحبه في الوجود والا
لامتنع الحلول بالبديهة فلا يخ اما ان يكون المحل محتاجا في الوجود الى الحال فيسمى المحل هيولى و
الحال صورة او بالعكس فيكون المحل موضوعا والحال عرضا وبما قررنا من تقييد الحاجة بالوجود
اندفع ما قال الشارح الميبدي المناسب ان يقال الافتقار اما ان يكون من الطرفين وهما الهيولى
والصورة او من طرف الحال فقط وهو العرض ومحله موضوع ثم ان الموضوع اخص مطلقا من المحل
كالعرض من الحال ومن وجه من الحال كالعرض من المحل وبين الموضوع والعرض مباينة كلية
ان اريد بالموضوع المحل القائم بنفسه كما فسر به بعضهم وجزئية ان اريد به المحل المستغني
عن الحال كما خرج من التقسيم في بعض الشارحين الجوهر غير خارج من التقسيم مع ان
الفصل معنون به ويلزم التكرار في ذكر الهيولى والصورة في الهيولى والصورة كما سيجيء
اقول ما ذكره المص اولا انما هو تقسيم الموجود الى الحال والمحل والمدعى فيه بيان اقسامهما الاولية
واما ما ذكره بعد ذلك فهو لبيان مفهوم الجوهر والعرض واقسامهما الاولية وكون الهيولى و
الصورة تارة من اقسام المحل والحال وطورا اخر من اقسام الجوهر مما لا محذور فيه اذ يجوز ان
يكون شيء واحد قسما لامور كثيرة بحسب اختلاف انحاء القسمة واذا ثبت هذا فنقول الجوهر
هو الماهية التي اذا وجدت في الاعيان كانت لا في موضوع واعلم ان لفظة في وان كانت مستعملة
في معاني كثيرة اما بالاشتراك او بالاستعارة التشبيهية كما يقال في المكان وفي الزمان
وفي الحقيقة وفي الغرض وفي الغاية وفي الكل وفي الكلي الى غير ذلك من الصور الا انهم يعنون بها
الاختصاص الناعت بالمعنى الذي ذكرناه فلا حاجة الى ممتاز يخرجه عن المشاركات فيما وضع
لاجله لفظة في كالشيوع والجامعة بالكلية لاخراج كون الخاص في العام كالانسان في الحيوان
عن الكائن في الموضوع لئلا يكون الانسان خارجا عن الجوهر وداخلا في العرض عند من لم يذكر
ذلك القيد وكذا الكلام في اخراج كون الشيء في الزمان او المكان وكعدم جواز الانتقال لئلا يلزم
خروج الكائن في المكان والخشبة عن حد الجوهر وذلك لان اللفظ اذا كان مشتركا لم يكن
ما ذكر من القيود فاصلا معنويا بل قرائن لفظية او معنوية لانه غير محتاج الى فصل معنوي بل
اللفظ ينصرف الى معناه المراد بقرينة لفظية او معنوية فمن ذكر هذه القيود في تعريف الجوهر و

قال السيد ... ذاكرا ان ... المتقومة بحقيقة ... المتحصلة تامة نوعية
جنسية ... ليس له حقيقة متحصلة ... نوعية تحت طبيعة جنسية ... في شرح المقدمات ... كما لا تصدق ... جنس كان
فانه ليس الا حقيقة من حيث النوع المحصل ... بحقيقة المتحصلة وكالعرض ... اذ ليس له حقيقة متحصلة ... نوع
ولا واحدية جنسية ... ليس ... جنس ان صح ... ليس ... النوع

العرض انفيا وابانا فكانه اراد ان معنى في الموضوع لو كان مشتركا معنويا بين هذه الاشياء
لكانت هذه القيود مميزات لذي الموضوع عن المشاركات فاما لا يمكن جمع الكل الا بالاشتمال و
الاحاطة فيكون مشتركا معنويا لانا نقول بوقع الكلام في الاشتمال والاحاطة الى الظرفية
ولا شك ان ظرفية الزمان ليس بمعنى ظرفية الكوز للماء وكون الشيء في الحركة وكون الحس كرة في
الشيء ومع اي حين ايراد لفظ الماهية في تعريفه يخرج عنه واجب الوجود اذ ليس له وراء الوجود ماهية
اذ المراد بالماهية ما يكون غير الوجود وما يؤخذ الكلية فيه وقد علمت في صدر الكتاب ان الصورة
المعقولة للانواع الجوهرية جواهر وان كانت اعراضا قائمة بالذهن بحسب خصوص هذا النحو من
الوجود لصدق مفهوم الجوهر عليها على مذهب القائلين بحصول حقايق الاشياء في الذهن
دون امثالها واشباحها واما عند القائلين بالامثال والاشباح فلا يكون تلك الصور الا
اعراضا فقط موجودا بوجود خارجي كساير الاعراض القائمة بالنفس واما العرض فهو الموجود
في الموضوع قيل الانسان يقال هو الماهية التي اذا وجدت في الخارج كانت في موضوع لئلا يلزم
كون الصورة العقلية للجوهر جوهرا او عرضا كما التزم بعضهم اقول لا استبعاد في كون شيء واحد
جوهرا ذهنيا وعرضا خارجيا وايضا اندراج شيء واحد تحت مقولتين بان يكون صدق
احدهما عليه بالذات وصدق الاخر عليه بالعرض مما لا فساد فيه ولا بطلان بعرضه فكما ان
الانسان في الخارج مندرج تحت مقولة الجوهر بالذات وتحت مقولة الكم والكيف والاين و
غيرها بالعرض كذلك الامر الحاصل منه في الذهن مندرج تحت مقولة الكيف بالذات و
متحد مع حقيقته جوهريته اتحادا عرضيا فكيف يكون مندرجا تحت مقولة الجوهر بالعرض
ويكون شيء واحد جوهرا وعرضا من جهتين ويكون قد حصل ماهية الجوهر في الذهن من دون
انقلابه الى الكيف كما ارتكبه السيد السند من غير ارتكاب بما ارتكبه المحقق الدواني من
ان اطلاق الكيف على العلم والصور النفسانية من باب المسامحة والتشبيه ولعل هذا اجود المسالك
في دفع الاشكالات الواردة على القول بالوجود الذهني وزيادة تفصيل المقام مع التحفظ
على قاعدة انحفاظ الذاتيات مع تبدل الوجودات انا نقول ان للنفس الانسانية قوة
انتزاع المعقولات الكلية عن الاعيان الخارجية ولا شك انها عند انتزاع هذا المعقول المنتزع

بتأثر بكيفية نفسانية هي علمها والحكماء قالوا اذا فتشنا حالنا عند التعقل لم نجد الا هذه
الصورة العقلية فتلك الكيفية النفسانية هي هذه الصورة العقلية فهي قائمة بها ناعتة
لها فلذا فسروا العلم بالصورة الحاصلة من الشيء عند العقل ولما دل الدليل على انه يحصل الحقائق
العينية لا من حيث وجودها العيني في الذهن صرحوا بان العلم بكل مقولة من تلك المقولة
فاستشكل الامر واشتبه الحق وانبعث الاشكالات المشهورة المسطورة في الكتب الحكمية والكلامية
كما لا يخفى على المتتبع والحق فيه انه كما يوجد في الخارج شخص كزيد ويوجد معه صفاته واعراضه
كالابيض والضاحك والماشي وغيرها فهي موجودات بوجود زيد فان في الخارج ما هو زيد بعينه
الابيض والضاحك والكاتب ولا يلزم من اندراج زيد تحت الجوهر بالذات ولكن كون الجوهر ذاتيا
له ان يكون ذاتيا لتلك المفهومات ايضا فكذلك الموجود الذهني فان من جملة الحقائق الكلية
العلم وهو من انواع مقولة الكيف بالذات واذا وجد فرد منه في الذهن فانما يتعين ذلك الفرد
بان يتحد مع بحقيقة المعلوم كما ان الجسم انما يوجد في الخارج اذا كان فيه متكمما متشكلا متحيزا
وبها يتعين حقيقة هذا الجسم كذا العلم انما يوجد فرد منه في الخارج اذا اتحد بحقيقة المعلوم
فكان العلم جنسه القريب والكيف جنسه البعيد وتعينه وتحصله انما هو بانضمام الحقيقة المعلومة
اليه واتحاده معه بحيث يكون في الواقع ذاتا واحدة مطابقة لهما فهذه الذات الواحدة علم من
حيث جنسها القريب وكيف من حيث جنسها البعيد ومن مقولة المعلوم من حيث تحصلها وتعينها
كما ان زيدا في الخارج حيوان من حيث جنسه القريب وجوهر من حيث جنسه البعيد ومن مقولة الكم
والكيف وغيرهما من حيث وجوده وتشخصه فاتحاد المعلوم معها اتحاد العرضي مع المعروض
فحينئذ ان العلم من مقولة الكيف والكيف ذاتي له من حيث انه علم وهو في الواقع عين حقيقة ولا
يتوجه الاشكال بان العلم لكونه من صفات النفس وجب ان يكون من مقولة الكيف ومن حيث
حقيقة المعلوم وجدت في الذهن يجب ان يكون من مقولة المعلوم فيلزم ان يكون حقيقة واحدة
من مقولتين وكذا سائر الاشكالات من لزوم كون الذهن متصفا بالحرارة والبرودة واجتماع
الضدين واتصاف النفس بصفات الاجسام وحصول السموات بعظمها في العقل عند تعقلها
كلية وفي الخيال عند تخيلها جزئية لان محصل هذا التحقيق ان العلم من مقولة الكيف وانما بالذات

لكونها جنسه ومفهوم المعلوم متحد معه في الذهن من تلك المقولة بالعرض كما ان زيدا من
حيث ذاته من مقولة الجوهر ومن حيث انه اب وابن من مقولة المضاف وقد ذهب المحققون الى
تبعا العبارات القدماء ان العرض والعرضي متحدان بالذات ومتغايران بالاعتبار فان الابيض
والبياض امر واحد بالذات يختلف من حيث اخذه لا بشرط شيء او بشرط لا شيء كما ان الصورة و
الفصل واحدة بالذات متغايرة بالاعتبار المذكور وعلى هذا القياس اجوبة سائر الاشكالات
بان يقال الكيفية العلمية قد يكون متحدة مع مفهوم اجتماع الضدين وشريك الباري اتحادا
عرضيا فذلك المفهوم كيفية خارجية متحدة اتحادا عرضيا مع تلك الحقائق الباطلة مطلقا او
بعض الوجوه فافهم ذلك ثم احسن اعمالك وثبت ثم الجوهر ان كان محلا اي لجوهر آخر يجب تحصيل
منهما وحدة طبيعية ونوع طبيعي فهو الهيولى وبالقيد الاخير اندفع النقض بالجسم باعتبار
كونه محلا للاعراض وبالنفس باعتبار كونه محلا للصور الجوهرية وان كان حالا فهو الصورة بالشرط
المذكور فتامل وان لم يكن حالا ولا محلا فان كان مركبا منهما فهو الجسم الطبيعي وان لم يكن كذلك
فهو المفارق فان كان متعلقا بالاجسام تعلق التدبير والتصرف فهو النفس والا فهو العقل
وفي هذا التقسيم نظر فان كون الجوهر المركب من الجوهرين الحال والمحل منحصرا في الجسم الطبيعي غير
معلوم لجواز تركب جوهر عقلي او نفسي من جزئين هما بمنزلة الهيولى والصورة في الاجسام
فالاولى في التقسيم ما ذكر في المطارحات وهو ان الجوهر اما نوع جسماني او جزئه او خارج عنه
مفارق له والمفارق ينقسم الى ما يدبر الاجسام وهو النفس والى ما لا يدبرها ولا يكون لشيء منها
علاقة ما وهو العقل والجوهر الذي هو نوع جسماني كالسماء والنار وجزآه الحال والمحل هما الصورة
نوعية كانت او جسمية والهيولى فان طبيعة الجسم جزء الانواعه فجزآه من اجزائها هذا على ما عليه
من يرى ان للجسم صورة جرمية واخرى طبيعية قيل حصر الجوهر في الخمسة منقوض بالمكان عند
القائل بكونه بعدا مجردا موجودا اقول القائل به لا يقول ببعض من الخمسة والقائل بها لا يقول
بالبعد المجرد وقد اشرنا الى ان التقسيم على راي بعض الحكماء والجوهر ليس جنسا لهذه الخمسة اذ
لو كان جنسا لكان ما يدخل تحته مركبا من جنس وفصل بناء على ان كل ما له جنس له فصل و
ليس كذلك لان النفس ليست مركبة منهما لانها تعقل الماهية البسيطة الحالة فيها اذ

تعقل كل ماهية يستلزم حلولها في الذات العاقلة واذا كانت الماهية المعقولة بسيطة فلا
يكون النفس مركبة والا لزم بانقسامها انقسام الماهية البسيطة الحالة فيها لزوم
انقسام الحال بانقسام المحل هف وفيه نظر ظاهر لان استيجاب انقسام المحل انقسام الحال
انما يكون في القسمة المقدارية بانواعها دون القسمة المعنوية وان كانت باجزاء خارجية
من المادة والصورة فضلا عن الاجزاء العقلية المحمولة على انه لا يلزم مما ذكره عدم جنسية
الا لبعض ما تحته وهو لا يستلزم المط من نفي جنسيته للجميع كما هو الظاهر من كلامه فالاولى لقائل
ان يقول في نفي جنسية مفهوم الجوهر للجواهر ان الماهية التي يحمل عليها الجوهر اما ان يكون
بسيطة او مركبة فان كانت بسيطة فهي مما لا جنس لها اذ لا احتياج الى الفصل بتميزها عن
النوع الاخر الداخل تحت جنسها فيكون تلك الماهية مركبة وقد فرضنا بسيطة هف فاذن
الماهيات البسيطة التي يحمل عليها الجوهر ليست انواعا له ولا الجوهر يكون جنسا لها وان
كانت الماهية التي يحمل عليها الجوهر مركبة وكل مركب ففيه اجزاء بسيطة كما علمت
فتلك الاجزاء اما ان يكون غنية عن الموضوع او لا فان لم يكن كان الجوهر متقوما بما يحتاج
الى الموضوع والمتقوم بما يحتاج الى الموضوع لا يكون غنيا عن الموضوع فلا يكون جوهرا وقد
فرض جوهرا هف وان كانت تلك الاجزاء غنية عن الموضوع فيصدق عليها انها جوهر
صدقا عرضيا لا صدق الجنس لانواعه واذا كان الجوهر خارجا عن جميع الاجزاء كان صدقه
على الكل صدقا عرضيا لا ذاتيا فلا يكون جنسا لشيء من الماهيات هذا غاية ما يتمسك به
القائل بعدم جنسية الجوهر والجواب عنه بوجهين لصدق النقض بجنسية سائر المقولات
بل سائر الاجناس مط لجريان مثل هذا الدليل فيها والثاني ما اوردناه في الاسفار الاربعة
وهو الوجه الذي يحل به العقدة ومن اراد فليطلب من هناك واعلم انه قد تقرر عندهم
ان الجنس في المركبات الخارجية ماخوذ من المادة والفصل من الصورة وثبت ايضا ان
الجنس عرضي بالقياس الى الفصل كما ان الفصل خاصة له ومن هاتين المقدمتين يلزم
خروج الصور النوعية والجسمية عن حقيقة الجوهر وماهيته بمعنى ان اندراجها
تحت مفهوم الجوهر كاندراج الملزومات تحت اللازم العرضي لا كاندراج الانواع

تحت جنسها لا يقال عدم كونها جوهرا في ذاتها يستلزم كونها عرضا مندرجا
تحت احدى المقولات التسع العرضية ويلزم منه تقوم الجوهر بالعرض لانا لا نسلم
ذلك فان الماهية البسيطة خارجا وعقلا ليست واقعة في ذاتها تحت شيء من
المقولات ولا يقدح هذا في حصر المقولات في العشر كما صرح به الشيخ في قاطيغورياس
الشفاء من ان المراد بانحصار الممكن فيها هو ان كل ما له من الاشياء حد نوعي فهو مندرج
تحت واحدة منها بالذات ولا يجب ان يكون لكل شيء حد والا لزم التسلسل بل من الاشياء
ما يتقوم بنفسها لا بحدها كالوجود وكثير من الوحدانيات فان قلت يلزم مما ذكرته نفي
جوهرية النفس الانسانية في حد ذاتها مع تجردها وقيامها بذاتها وهو مستبعد
جدا بيان اللزوم ان الانسان مركب من البدن الذي هو مادته ونفسه التي هي صورته
فيكون صورته التي هي نفسه خارجة عن حقيقة الجوهر وماهيته بالبيان المذكور قلت يمكن ان
يجاب عنه بان النفس الانسانية لها اعتباران احدهما كونها صورة ونفسا والاخر كونها
ذاتا في نفسها مع قطع النظر عن تدبيره وتصرفه في البدن ومناط الاعتبار الاول كونها
موجودة لغيرها ومناط الاعتبار الاخر كونها موجودة لنفسها وبعد تمهيد ذلك نقول
كون الشيء واقعا بحسب اعتبار وجوده في نفسه تحت مقولة لا يوجب كونه واقعا باعتبار
اخر ايضا تحت تلك المقولة بل ولا تحت شيء من المقولات اصلا فالنفس وان كان يجب
ذاتها جوهرا ويجب بنفسيتها داخلة في مقولة المضاف كما لم يكن يجب كونها جزءا
للجسم باعتبار وصورة مقومة لوجوده باعتبار آخر لا يجب ان يكون جوهرا كما في سائر
الصور المادية على ما سبق فكون النفس جوهرا مجردا من حيث كونها مقومة لوجود الجسم
صادقا عليها وعلى الجسم بالمعنى الذي هو به مادة معا الجسم بالمعنى الذي هو به جنس
غير صحيح عندنا وان كان خلاف المشهور وما عليه الجمهور فان كونها حقيقة شيء
وكونها جزء حقيقة شيء آخر ولا يجب الاتفاق بين الاعتبارين وبما ذكرنا ارتفع الاشتباه
وزال الاستبعاد الذي وقع لبعضهم في حصول التركيب الحقيقي بين المجرد والمادي بحيث
يكون مجموعهما امرا واحدا بالحقيقة وظهر وجه التفصي عما ذكره السيد الشريف في حواشي

حكمة العين بقوله اما ان الانسان ماهية مركبة من جزئين احدهما البدن المادي والثاني النفس المجردة فليس كذلك لان كلا منهما تحت جنس آخر اذ النفس تحت الجوهر المجرد والبدن تحت الجوهر المقارن فلا تركيب منهما اصلا اذ قد بينا ان حال النفس من جهة كونها صورة ومقومة غير حالها من جهة ذاتها بذاتها ثم ان هيهنا طريقة اخرى في نفي جوهرية النفس وما فوقها من العقول بمعنى كون الجوهر جنسا لها وهي انك لو نظرت حق النظر فيما بينه الشيخ الالهي صاحب كتابي التلويحات وحكمة الاشراق من كون النفس وما فوقها حقيقة نورية باصطلاح حكمة الاشراق وكونها انية صرفة باصطلاح التلويحات والمآل واحد اذ الظهور والوجود مفهوم واحد وحقيقة واحدة وتدبرت بالاصول الاشراقية من كون النور والوجود حقيقة بسيطة لا جنس لها ولا فصل والاختلاف بين افرادها ومراتبها ليس بامر ذاتي ولا بامر عرضي بل الاختلاف بينها انما هو بمجرد الكمال بعضها والنقص الآخر في اصل الحقيقة النورية الوجودية لعلمت ان الذوات المجردة النورية غير واقعة تحت مقولة وان كانت وجودها لا في موضوع فعليك بهذه القاعدة فان لها عمقا عظيما ذهل عنه جمهور القوم ثم بمراجعة كتبه تندفع شكوك تتعرض لك في تحقيقها فقد ثبت مما ذكرنا سابقا ولاحقا ان اصول الجواهر وبسائطها واسبابها ليس مما يكون مفهوم الجوهر جنسا لها مما يكون في مرتبة متاخرة في الوجود كالجسم الطبيعي يكون ابعد بحسب ذاته عن ان يكون جوهرا بالذات فان الهيولى معلولة للصورة والعلة لو لم يكن اولى بالجوهرية من معلولها فلا اقل من ان يكون مساويا لها فيها والجسم الطبيعي معلول للصورة بتوسط الهيولى وايضا الجسم مركب من الهيولى والصورة والمركب عين جميع الاجزاء والمجموع لم يزد على الجزئين الا بالاجتماع وهو عرض فجوهريته ليست الا جوهرية الهيولى والصورة فلم يحصل هناك جوهرية ثالثة غير جوهرية الهيولى وجوهرية الصورة فاذا لم يكن جوهريتهما في حد ذاتيهما فكذلك لم يكن جوهرية الجسم في ذاته فقد تبين وتحقق ما قررناه ان مفهوم الجوهر عرض عام للجواهر كما هو مقصود المصنف ولا يظنن احد ان هذا مناف لما بيناه في مباحث الصورة النوعية من اثبات الجوهرية لها كما اشرنا اليه واما اقسام العرض الاولية المسميات بالمقولات فتسعة كما هو المشهور واربعة عند

صاحب كتاب البصائر الجوهر والكم والكيف والنسبة وخمسة عند شيخ الاشراق وهي هذه الاربعة والحركة وذكر حجة لانبات انحصار المقولات في الخمس وهي ان الماهية التي وراء الوجود اما ان يكون جوهرا واما ان يكون غير جوهر اي هيئة وكل هيئة اما ان يتصور ثباتها او لا فان لم يتصور ثباتها فهي الحركة وان تصور ثباتها فاما ان لا يعقل دون القياس الى غيرها فهي الاضافة وما يعقل دون القياس الى غيرها اما ان يوجب لذاته المساواة او التفاوت والتجزي او لا يوجب فان اوجب فالكم والا فهو الكيف وقال في التلويحات وفي الحقيقة متى والملك والوضع لا يعقل الا وان يعقل الاضافة قبلها فانه اذا كان الجسم في المكان لم يحصل هيئة الا الاضافة اليه وهي اضافة خاصة وكونه فيه ليس وجود الا وجود اضافة فاذا كانت الاضافة ذاتية للكل وكل ذاتي عام اما جنس او جزء جنس فالاضافة ثم هذه الاشياء ليست باجناس عالية والفعل والانفعال حركة تضاف تارة الى الفاعل وتارة الى القابل فنفس الاضافة ما استحقت المقولية واعترض عليه بمخالفته للمعلم الاول والجمهور فاجاب بان المقولات ليست ماخوذة من المعلم الاول بل عن شخص فيثاغوري يقال له ارخوطس وليس له برهان على الحصر في العشر والبرهان الذي يتبع الكم والكيف والاين والمتى والاضافة والملك والوضع والفعل والانفعال واعلم انه اذا كانت هذه الاشياء هي الاجناس العالية فظاهر ان لا يكون لها حدود اذ لا جنس لها ولا فصل وقد علمت ان الوجود ليس بجنس لما تحته والعرضية النعتية المشتركة هي من لوازم الاعراض لانا نعقل السواد والبياض وغيرهما ثم نعقل اضافتها الى الموضوع ونسبتها الى موضوعاتها تابعة لماهيتها العرضية مما ذكر في تعريف كل من المقولات يكون رسما ناقصا لها لا غير اما الكم فهو العرض الذي يقبل المساواة واللامساواة والاولى ان يقال هو ما يقبل التجزي واللاتجزي لذاته اذ المساواة اتحاد في الكم فتعريف الكم به يستلزم الدور ولا يقال انكم قررتم ان التجزي والفصل من انفعالات المادة لا تقبلها غيرها وههنا اوجبتم ان التجزي والانقسام بالفعل لا تقبلها الا المادة وان كان المقدار مهيئا له واما التجزي الذي هو بمعنى امكان ان يتوهم فيه شيء غير شيء فهو انما يلحق الكم لذاته ولغيره من الاشياء بتوسطه فلا منافاة فبقوله لذاته تخرج الكم بالعرض كمحل الكم او الحال في محله او الحال فيه او المتعلق به وينقسم الكم

بالذات الى منفصل وهو الذي ليس لاجزائه امكان حد مشترك يتلاقى عنده والمراد بالحد ما يكون نسبته الى الجزئين نسبة واحدة فلا يكون له اختصاص باحدهما دون الآخر كالنقطة بالقياس الى قسمي الخط وكذا الخط بالقياس الى السطح والسطح بالقياس الى الجسم والآن بالنسبة الى الزمان والمراد بالحد المشترك هو الحد الواصل وهو الذي وجوده بحسب الوهم لا الحد الفاصل الذي يوجد في الخارج بحسب القطع لانه ليس متساوي النسبة للجزئين بل يختص باحدهما دون الآخر والآن لا يكون الا واحدا على ان الحدود الباقية فانها قد يكون فاصلة ايضا والحدود يجب كونها مخالفة بالنوع لذوات المحدود والا كانت اجزاء الاحد و دافلم ان يكون النصف مثلثا والثلث تخمسا فالحدود يجب ان يكون اعراضا للكميات المتصلة قائمة بها لا داخلة فيها كالعدد هذا التمثيل ايضا والكم المنفصل في العدد اما باعتبار انواعه او بتجوز فرض نوع آخر للكم المنفصل وان استحال وجوده في الخارج فضلا عن وجوده عند بعضهم كما سنشير اليه وانما لم يكن بين اجزاء العدد وهي الوحدات امر مشترك فان الخمسة اذا قسمت الى الثلثة والاثنين كان الثالث جزءا من الثلثة وخارجا من الاثنين الباقيين فلم يكن ثمة امر مشترك بين قسمي الخمسة وذهب بعضهم الى ان القول نوع آخر من الكم المنفصل فانهم قسموا الكم المنفصل الى القار وهو العدد وغير القار وهو القول وربما احتجوا بان القول ذو جزء بالفعل وكل ما هو كذلك فهو كم منفصل والجواب منع الكبرى وانما كان كذلك لو كان ذا اجزاء لذاته والقول بعينه مع قطع النظر عن الكمية فليست الكمية داخلة في حقيقة القول وان كان يعرض له كمية من حيث العدد وتوهموا ايضا ان الثقل والخفة لاتصافهما بالمساواة واللامساواة من اقسام الكم المتصل وقد عرفت انهما ميلان في حركات الجسم الى الوسط او عن الوسط وليسا في نفسهما بكميين فالمساواة والتفاوت في كفتي الميزان يرجع الى مقاومتهما في جذب العمود وشدة احدهما فيه فاذا اشتدت الجذب لاحدى الكفتين لزيادة ثقله يسمى تفاوتا والكثير من لوازم الثقل والخفة يحسب تحريكهما باعتبار زمان او مسافة حركة والى متصل وهو الذي يكون لاجزائه المفروضة حد مشترك وقد سبق في اوايل الكتاب تفصيل معاني المتصل والغرض هيهنا ان ما اخذ فصلا للكم المتصل والمنفصل اللذان هما فصلا الكم ليسا في الاعيان امرين

زائدين على طبيعة الجنس حتى يلزم ان يكون فاصلا من مقولة من المقولات فيكون العدد من مقولتين هكذا قال صاحب المطارحات واقول فيه نظر اذ قد علمت ان كون الفصول خارجة عن المقولات لا يقدح في الحصر المذكور ولا يلزم اندراج الشيء تحت مقولتين بالذات اذ الفصل من مقولة الجنس بالعرض وليس في ذاته من مقولة اصلا على ان ما ذكره عائد حين زيادة الفصل على الجنس بحسب العقل فان كلا منهما عرضي للآخر في ظرف التحليل فان كان الفصل من مقولة الجنس فيكون نوعا لا فصلا والا فالكلام عائد ولزم الدور او التسلسل وان كان من مقولة اخرى يلزم تركب النوع من مقولتين فالحق ما ذكرناه فان الذات اي ذي وضع ثبتت اجزاؤه مجتمعة في الوجود مع تباينها في الوضع والاشارة والمقدار كالخط المرسوم بانه طول فقط مستقيما كان او مستديرا وهما نوعان مختلفان بل كل مرتبة من الاستدارة يوجب نوعا آخر من الخط وكذا السطح المرسوم بانه طول وعرض فقط فان المستوي نوع غير المقعر والمحدب وكل من مراتب التقبيب يحصل به نوع آخر من السطح والدليل على كون تلك الامور فصولا منوعة امتناع تبدلها او لو يجب العقل والتعليمي اي الجسم التعليمي الموسوم بانه طول وعرض وعمق وهو تمام المقادير لاشتماله على الابعاد الثلثة وليس في الاحكام ما يشتمل عليها وغيره والى متصل غير قار الذات وهو الزمان فانه كم متصل بذاته وان عرض له العدد فيصير كما منفصلا بالعرض من حيث انه قد ينقسم الى ساعات وايام وشهور واعوام قيل ان وجد شيء من اجزاء الزمان لزم اتصال الموجود بالمعدوم وان لم يوجد لزم اتصال المعدوم بالمعدوم وان اعتبر اتصال اجزائه بعضها ببعض في الخيال كان من قبيل القار لاجتماع اجزائه هناك واجيب عنه بان ذلك الامر المتصل الممتد في الخيال بحيث لو وجد في الخارج لكان اجتماع اجزائه فيه ممتنعا وهذا معنى كون الشيء غير قار الذات واقول هذا الجواب غير مرضي وقد مر في مبحث الحركة ما يغني بدفع هذه الشبهة واشباهها في نفي وجود الزمان المتصل الكمي في الخارج واما الكيف هذه اللفظة واخواتها من الكم والمضاف وغيرها قد تطلق على نفس الكيفية والكمية والاضافة على نسبتها وقد تطلق على المركب منها وموضوعها والاولى مقولة حقيقية والثانية مقولة مشهورية فيكون في اللفظ اشتراك او تجوز والمراد هيهنا المعنى البسيط لا كما الجسم الابيض اذ لم يكن من مقولة الكيف ولا من مقولة

اعلم ان القسم الثاني وهو الانفعاليات ... الدول في باب الكيفية ... بالانفعاليات ... ولولا التفرقة ... تحريم
القسم الثاني الراسخة الذي هو الانفعاليات ... وقد فيه لما قلنا من سرعة زواله كانه ليس من ذلك ...
الا لانه فنقص من الكم شرح ... شرح مواقف

الجوهر والالزم تقوم الجوهر بالعرض فاما ان يكون من مقولة اخرى او يكون شيء واحد من
مقولتين لانا نقول لا يلزم من كون الجسم من مقولة والبياض من مقولة ان يكون مجموع الابيض
من مقولة اذ الوحدة معتبرة في التقسيمات وليس كل مركب يعتبر فانا احدية لها وحدة طبيعية
يستحق بنفسها ان يقع تحت مقولة كما ان الحجر الموضوع بجنب الانسان مجموعهما ليس من نوع الانسان
ولا من نوع الحجر ولا ايضا واقع تحت شيء من الانواع الحقيقية لان وحدته بحسب الاعتبار وبما
ذكرنا ظهر خطا من ظن في كثير من الكيفيات انها من المضاف كالعلم والقدرة وساير الصفات
اللازمة للاضافة اذ ليس كلما يعرض له الاضافة يكون من المضاف الحقيقي والا لكان الجوهر
ايضا من مقولة المضاف لانه يعرض له المضاف فهو هيئة لشيء لا يقتضي لذاته قسمة مقدار به
تخرج به الكم ودخل عوارض الاجسام كالسواد والبياض والعلم بالمركبات ولا نسبة تخرج البواقي
من الاعراض النسبية وقيد بعضهم عدم اقتضاء اللاقسمة لاخراج الوحدة والنقطة
على تقدير كونهما من الاعراض وينقسم بالاستقراء الى كيفيات محسوسة وهي مختص احد
الحواس الظاهرة كالالوان والطعوم والروايح والاصوات فمنها راسخة سواء كانت من اول
الخلقة كحلاوة العسل او لم يكن كصفرة من به سدة في الكبد وما وجدنا البحر ويسمى انفعاليات
لانفعال الحواس عنها اولانها حادثة عن انفعالات المواد ومنها غير راسخة كحمرة الخجل وصفرة
الوجل ويسمى انفعالات لا لما قيل انها في انفسها انفعالات لان نفس الانفعال من الاعراض
النسبية بل لانها لسرعة وجودها وعدمها شديد الشبه بمقولة ان ينفعل ولا سيما
كثرة الانفعال في موضوعها واعلم ان الثقل والخفة من هذا القسم فان جسما واحدا قد يثقل
لعروض البرودة ويخف لعروض الحرارة وهو باق مع هيئته وشخصه في الحالين وايضا الجسم في
حيزه الطبيعي لا ثقيل ولا خفيف وايضا ربما يجتمع اجسام متباينة لكل واحد منها وزن و
يحصل للمجتمع وزن اقل او اكثر مما يستحق نسبة الاجزاء والى كيفيات نفسانية وهي التي تكون
في نفس او في ذي نفس ومن فسرها بالمختصة بذوات الانفس فقد اخطأ وعبر عنها الامام بالكمالات
والشيخ بما لا يتعلق بالاجسام وهي حالات ان لم يكن راسخة كالكتابة في ابتداء الخلقة وكالغضب
الضعيف وغضب الحليم والحال والانفعالات مشاركان في الزوال وعدم الرسوخ كنظيرهما من

الملكة والانفعاليات في الثبات والرسوخ ومفترقتان كالنظيرين في المحسوسية وعدمها
وملكات ان كانت راسخة كالكتابة بعد الرسوخ والعلم من العالم النحرير والحقد من
المحقود وغير ذلك من الامراض المزمنة والعادات المتمكنة واعلم ان العلم وغيره من
الكمالات يمكن على وجهين احدهما كونها استعدادات نحو الاشياء والاخر كونها من
الغايات التي يتوجه اليها فهي على الوجه الاول لاخذ العدم في مفهومها يكون عدمية و
العدمي لا يكون من مقولة اصلا فيجب اخذها على الوجه الثاني لتكون من مقولة الكيف
وقد تبين بما ذكرنا ضعف قولهم ان الفرق بين الحال والملكة بعوارض لا بفصول ونسبة الحال
الى الملكة كنسبة الصبي الى الرجل ويعلم ايضا من اخذ القوة او القدرة في مفهوم الملكة ان
علوم المبادي اجل من ان يوصف بالحال والملكة وكذا علومنا الثابتة بعد المفارقة ثم ان
الملكة من حيث هي ملكة وان كانت عدمية فهي من الامور المطلوبة اشرف من الحال بما هو حال
وان كان وجوديا على قياس الكيمياء والدنانير المعدودة فان مراد العالم من التحصيل في هذه
النشأة ملكة العلم لا نفس صورته وان كانت غاية الملكة نفس صورة الشيء بالفعل وهي باقية
الا انه ما لم يتيسر في النشأة المتعلقة اجتماع الصور العلمية وبقاؤها معا بل لا يحصل العلم
الا احاديا صارت الملكة هي الكمال ولهذا يسمى عقلا بالفعل وكما ان ملكة العلم اشرف من
صورة صورة في هذا العالم فكذا ملكة الاخلاق افضل فيما من حصول الامور التي هي ملكة
لها ولهذا قال الصوفية مقام واحد خير من الف حال اذ المقام عندهم هو الملكة الثابتة على
شيء من الكرامات وغيرها واعتمادهم ليس الا على المقامات والملكات دون الافعال والحالات
والى كيفيات استعدادية وهي التي تختص بالاجسام لانها تهيئ الجسم تهيؤا شديدا نحو
الدفع والمقاومة والانفعال فتسمى قوة طبيعية كالمصاحبة والصلابة او نحو القبول
والانفعال فتسمى ضعفا طبيعيا كاللين والمراضية تبع المعق الامام في عد اللين والصلابة
من الاستعداديات لا من الملموسات كما زعمه الجمهور فانه قال الجسم اللين هو الذي يتغير فيه
امور ثلاثة الحركة في سطحه وشكل التغير المقارن لحدوث تلك الحركة وكونه مستعدا و
الاولان لكونهما محسوسين بالبصر ليسا باللين فتعين الثالث الذي من الكيفيات الاستعدادية

والجسم الصلب فيه امور اربعة عدم الانغماز وهو عدمي والشكل الثابت على حاله وهو
من الكيفيات المختصة بالكميات والمقاومة المحسوسة باللمس وهي ايضا ليست بصلابة
لتحققها في الهواء المحسوس في الزق المنفوخ ولا صلابة والاستعداد الشديد نحو
اللاانفعال فيكون من الكيفيات قيل لها نوع ثالث هو القوة الشديدة نحو الفعل كالمصارعة
وليس شيئا اذ المصارعة لا يتم الا بالعلم بتلك الصناعة وبالقدرة على تلك الافعال وهما من
الكيفيات النفسانية وبصلابة الاعضاء وكونها عسرة الانعطاف والنقل وذلك عايد الى
القوة على المقاومة واللاانفعال فلم يتحقق قسم ثالث والى كيفيات مختصة بالكميات وهي التي
لا يكون عروضها بالذات الا للكم المتصل او المنفصل كالانحناء والاستقامة للخط كما قيل والحق
انهما من الفصول المنوعة وليست مقولة بالذات وكالمثلثية والمربعية للسطح والجسم وطية و
المكعبية للجسم والزوجية والفردية للعدد واعلم ان للسطوح والاجسام حدودا وهي ليس
نفس الشكل ولا داخلة فيه ولا معروضة له بل الشكل عارض للمحدود من حيث هو محدود فيكون
المحدود شرايط واسباب خارجة لعروض الشكل فليست الدايرة حاصلة في الخط ولا الكرة في
السطح ولا المثلث ونحوه في الخطوط وان لم يحصل الدايرة الا بانعطاف خط واستدارته
لا يتم الكرة الا بتقبيب سطح ولا المثلث المكعب ونحوهما الا بتعدد الخطوط او السطوح فالحق
ان الدايرة سطح لا خط فاذا كان كذا فالكرة ايضا جسم لا سطح وهكذا حكم ساير الاشكال
السطحية والجسمية والزاوية ايضا كيفية حاصلة للمحدود لا للحدود واذا الحاصل في الحدود
ليس الا تقاربا او تضايقا او غيرهما مما هو من مقولة اخرى وقياس اطلاق الشكل والزاوية
ونظايرهما من الالفاظ على نفس الكيفية وعلى المركب الذي اعتبر فيه الموضوع كما سلف ومن
الاوهام العامية انكار وجود الكيفيات الفعلية والانفعالية تارة وتارة اخرى
انكار عرضيتها وطورا آخر ارجاع كثير منها الى الاشكال والكل فاسد اما الاول فلانها
لو لم يكن موجودة لما كانت الحواس منفعلة عنها واما الثاني فلان الجسم الاسود اذا
ابيض فهيئته وشكله او صفته كما كانت لا تتبدل ولو كانت جواهر وجب ان تتعدد
الاجسام مع مفارقتها اياها كما تتعدد مع مفارقة الصورة النوعية واما الثالث فلوجوه منها

ان

ان الاجسام قد تتوافق في الشكل وتخالف في اللون وساير الكيفيات الحسية وقد يكون
بعكس ذلك ولا شك ان ما به الاتفاق غير ما به الاختلاف ومنها ان الشيء الواحد من جهة
واحدة لا يصح ان يدرك بادراكين مختلفين فلو كان اللون وغيره نفس الشكل لما امكن
كونه مدركا تارة بالادراك اللمسي فقط وتارة بالادراك البصري لا غير بل لزم كوننا
اذا لمسنا الشكل ابصرنا لونه بان يكون اللمس بعينه ابصارا فان الشعور باللون لا يحصل
الا بالابصار وكذا يلزم في غيره من الكيفيات انه اذا ادرك شيء من بعيد عرف انه حار او
بارد او حلو او مر وليس كذلك ومنها ان الفلك له شكل ولا لون له ومنها ان الاشكال لا
يتحقق بين اثنين منها غاية الخلاف بخلاف الكيفيات المحسوسة كالسواد والبياض و
اما بيان عرضية الكيفيات المختصة بالكميات فيظهر من تبدل الاشكال المختلفة في جسم واحد
كالشمعة مثلا مع بقائه وان كان الشكل من لوازم بعض الاجسام كالفلك ولكن هذا
مناط اعتدانا في اثبات عرضية المقولات فكل مقولة يصح تبدلها او تبدل فرد منها على
حقيقة او على فرد منها مع عدم تغير جوابا هو فيها فهي لا محالة من الاعراض واما بيان
وجود الاشكال فما سوى الدايرة فقد ثبت في كتاب اقليدس بواسطة الدايرة ولاثبات الدايرة
طرق كما اشرنا في اوايل هذا الكتاب اقربها انه لا بد من وجود الاجسام البسيطة اذ لو لم يكن
البسيط موجودا لم يكن المركب موجودا ولا بد ان يكون محدودة متشكلة لتناهي المقادير
الجسمانية فيجب ان يكون مستديرة لان المادة فيها واحدة والصورة واحدة وهي المبدء
القريب كما علمت لآثار الجسم ومن المبدء الواحد في القابل الواحد لا يصدر فعل مختلف فاذا
تحققت الكرة فعند قطعها يظهر وجود الدايرة واذا ثبت وجود الدايرة ثبت ساير الاشكال
والزاوية موجودة في المضلعات وكذا الاستقامة فانها سبب لوجود المحاذاة واما الاين
فهو حالة تحصل للشيء بسبب حصوله في المكان سواء كان حقيقيا ككون الشيء في مكانه الخاص
به او غير حقيقي ككون الشيء في السماء او في السوق ومن الاين ما هو جنسي ككون الشيء في المكان
ومنه نوعي كالكون في الهواء او شخصي كالكون في هذا المكان واما متى فهو حالة تحصل للشيء
بسبب حصوله في الزمان او في طرفه فان كثيرا من الاشياء يقع في آن كالمماسة وتقاطع خط

بحث وكونه حقيقيا وغير حقيقي وعاما وخاصا كما سبق فى الاين قال شارح المقاصد الا ان الحقيقي
من المتى يجوز فيه الاشتراك بان يقع فيه اشياء كثيرة بالكون فى زمان معين بخلاف الاين
هو لا اقول بل الظاهر خلافه فان كل واحد من المتى والاين الحقيقيين يجوز ان يقع فيه الاشتراك
مع تعدد الآخر فكما جاز اشتراك الجسمين في زمان واحد مع تعدد المكان فكذلك يجوز اشتراكهما
في مكان واحد مع تغاير الزمان بلا فرق والامور التي لها متى بالذات هي الحركات واجزاؤها
واما المتحركات فلا متى لها من حيث جوهرها بل من حيث حركتها وتغيرها وجواهرها في الزمان
بالعرض واما الجواهر المقدسة عن التغير فلها كون آخر واعلم ان كون الشيء في المكان او الزمان
ليس كون الشيء في نفسه لان الشيء يتحقق له كون اولا ثم تعرض له الاضافة الى المكان او الزمان فوجود
الشيء في نفسه قبل وجوده فيهما ولو كان وجود الشيء في المكان نفس وجوده في الاعيان لكان كونه
في الزمان ايضا وجوده فكان لشيء واحد وجودات كثيرة فيكون الشيء في المكان لو كان نفس وجوده
لزم ان يكون الوجود جنسا لان هذا الكون جنس للاين وذلك باطل لان الوجود نفسه ليس بجنس
وكذا الحكم في متى اقول هذا الكلام انما يتم لو فسر الاين ومتى بنفس الحصول في المكان
او الزمان كما فعله بعضهم واما اذا فسرا بحالة او هيئة تحصل للشيء بسبب حصوله في المكان او الزمان
كما فعله المصنف فلا وليس ايضا كون الشيء في المكان او الزمان ككون السواد في الجسم لان كون العرض
في موضوعه عين كونه في نفسه وليس وجود الشيء في مكانه عين وجوده في نفسه والا لبطل وجوده
عند زوال العرض عن مكانه ثم اذا حصل في مكان آخر صار المعدوم بعينه معادا واما الاضافة
فهي حالة نسبية متكررة الاولى ترك لفظ الحالة لانه يوهم كون الاضافة امرا حاصلا بسبب النسبة
كما توهم بعضهم وهو فاسد لانهم فسروها بالنسبة المتكررة يعني نسبة معقولة بالقياس الى نسبة
اخرى معقولة بالقياس الى الاولى ولم يعتبروا في مفهومها شيئا آخر اصلا وكذا ما وقع في عبارة
بعضهم من انها هيئة لا تعقل الا بالقياس الى غيرها اي الغير الذي هيئته معقولة بالقياس
اليها فيخرج اللوازم البينة والاعراض النسبية واعلم ان معرفة الاضافة بديهية والتعريف
للتنبيه والا لكان دوريا لان مفهوم القياس يرجع الى الاضافة وكذا ما ذكره بهمنيار في التحصيل
من قوله ان المضاف هو الذي وجوده هو انه مضاف واعتذر عن لزوم الدور بان المضاف

قال الدوانى الاضافة المحضة بل بسبب الاضافة فان الاضافة نسبة ... ان يكون ... حق ...
الكيفية تخصص بها الملحوق ... وجهين احدهما ان ... الملحوق والاضافة
... والآخر ان ... الملحوق ... الملحوق الى ... العقل ...
للملحوق وهذا هو تنويع الاضافة وتحصيلها

الذي اخذ في التعريف غير المضاف الموصوف بانه اما بسيط حقيقي بسيط وما ذكر في الرسم مركب و
هو اشهر من المضاف البسيط وفيه ما فيه والمضاف كثيرة من الاعراض علمت ان المركب منه فيه
جزء من مقولة اخرى كالاب فانه جوهر في نفسه لحقته الابوة وكالمساوي فانه في نفسه كم لحقته
الاتفاق مع كم آخر وكذا المشابه في باب الكيف كالمساواة والمشابهة كما في المطارحات فانهما مضافان
بسيطان وان كان المساواة اتفاقا في الكمية والمشابهة اتفاقا في الكيفية ويجب الفرق
بين الاتفاق في الكمية والكيفية وبين الكم الموافق والكيف الموافق ولما كان المضاف
حقيقة ليست الا المقايسة بين الشيئين ومفهومه ليس الا امر الحقيقيا فلا حاجة تحصله و
تنوعه ليس الا بنفسه وهذا ينهض على [illegible] ويجيء احدهما ان يكون الملحوق خلافا
وهذا ليس نوعا من المضاف الحقيقي بل من المركب المشهوري اذ نسبة الفصل الى الجنس تبين بهذه
المشابهة والثاني ان تؤخذ الاضافة مقرونا بها امرا خاص عقلي كالفصل ومطلق الاضافة معه
... يكون كعارض واحد للملحوق وهذا هو تنويع الاضافة بخلاف اللون المطلق في اقتران
فصل السواد به فان مهيته لما لم يكن مهية لحوقية وان كان وجوده كذلك فلا يحتاج في
تنوعه بفصل الى الالتفات نحو الموضوع والى فصل لحوقي اذ له مهية متقررة في نفسها فا
لمشابهة وان كانت موافقة ما في الكيفية لكن الكيف غير داخل في مفهومه فيكون نوعا من
المضاف البسيط وليس كذلك الكيف الموافق وكذا المساواة التي هي موافقة في الكمية نوع
منه بخلاف الكم المساوي فعلى ما قررنا كلامهم لا يرد عليه ما اورده صاحب المطارحات بقوله الكم
فلم ان المشابهة والمساواة اتفقتا في موافقة ما وافترقتا في التخصيص بالكيف والكم فالمشابهة
والمساواة اما ان يكونا من نوع واحد وقد قلتم انهما نوعان واما ان يكون فصلهما الكيفية
والكمية فالمفروض ليس اضافة بسيطة بل مع مقولة اخرى وكانت المشابهة والمساواة بما هما
بسيطة على ما اعترفتم ثم يلزم ان يكون امر واحد تحت مقولتين وقد منعتم هذا واما ان يكون
فصل الاضافة التي هي الموافقة اضافة الى الكيفية او الى الكمية لا نفس الكيفية والكمية
فيكون فصل الاضافة اضافة وهو ممتنع انتهى وذلك لان فصل الاضافة امر عقلي من باب
اللحوق والاضافة كما هو شان الفصل من الجنس في مصداقه عليه بوجه ولبسائط مهية مناسبة

ولا يكون مندرجا ايضا بالذات تحت شيء من المقولات كالمضاف ولا يخرج على امر في تحقيق
الفصول البسيطة من انها خارجة عن المقولات والتعبير عنها غير ممكن الا بتعلقها من الكيف
والكم كما في اكثر الفصول التي لا يمكن التعبير عنها الا بلوازمها وعلاماتها فان التفاوت بين
الجنس والفصل ليس الا بالتعيين والابهام فمتعلقات الاضافة من الكم والكيف ليست فصولا لها
بل اسباب وعلامات للفصول ومن المتعلق ما يبعضها كابوة الرجل العادل ومنه ما تخصصها
كجواد زيد لعمرو ولا يكفي في تخصص الاضافة تخصص الموضوع في نفسه كما يقال ابن هذا الرجل الجواد صدقه
على كثيرين بل يحتاج الى تعيين الطرفين وربما لا يكفي في ذلك تعينهما كجواد زيد لعمرو اذ ربما يحتاج
الى تعيين الزمان مع تعينهما ثم ان المتضايفين قد يكونان متعاكسين واسما براس كالاخوة
وقد يكونان متخالفين كالابوة والبنوة والاختلاف قد يكون بحد ذاتها كما في الضعف والنصف
وقد لا يكون كما في الزائد والناقص وعروض الاضافة قد يفتقر الى حصول صفة في كل من الطرفين
كالعاشقية والمعشوقية او في احدهما كالعالمية والمعلومية على طريقة المشائين فان ارتسام
الصورة في العالم شرط في كونه عالما وقد لا يفتقر اصلا كما في المتيامن والمتياسر وكما في العالم
المعلوم في العلوم الحضورية الاشراقية التي تحصل بمجرد الاضافة النورية الشهودية فان الاتصاف
بها لا يكون باعتبار صفة حقيقية في شيء من الجانبين قال الشيخ الرئيس في الشفاء وتكون
المضافات منحصرة في اقسام المعادلة والتي بالزيادة والتي بالفعل والانفعال ومصدرها من
القوة والتي بالمحاكاة فاما التي بالزيادة فاما من الكم كما يعلم واما من القوة مثل القاهر و
الغالب والمانع وغير ذلك والتي بالفعل والانفعال كالاب والابن والقاطع والمنقطع وما اشبه
ذلك والتي بالمحاكاة كالعلم والمعلوم والحس والمحسوس على ان هذا لا ينضبط تقديره وتحديده
هذه عبارته ويختص المضاف من بين سائر الاعراض بالعروض لكل موجود فللواجب كالاول و
للجوهر كالاب وللكم كالمساوي وللكيف كالمشابه وللاين كالعالي وللمتى كالمقدم وللوضع كالا
انتصابا وللملك كالاكسى وللفعل كالقاطع وللانفعال كالاشد تسخنا وقد يقع فيها كالتي هي
اضافة في اضافة فقد عرضت الاضافة لنفسها ايضا واكثر صيغ التفضيل من هذا القبيل
ويتكافؤ طرفاها من حيث هما متضايفان في الابهام والتحصيل والعموم والخصوص والنوع والتشخص

القوة

والقوة والفعل والوحدة والتعدد والوجود والعدم مثلا الضعف المطلق بازاء النصف
المطلق والعددي بازاء العددي والاربعة بازاء الاثنين وتعدد الابناء يوجب تعدد الاباء
فالرجل الكثير الاولاد له ابوة بالقياس الى كل واحد منهم فهو لا كثيرة من حيث الوصف وان كان
بالذات واحدا واذا عدم بعضهم عدم ابوة من حيث هو ابوة وان كان موجودا في ذاته وباعتبار
آخر فان قيل المتقدم والمتأخر بالزمان متضايفان مع انهما لا يوجدان معا قلنا التضايف انما
يكون بين مفهوميهما ومفهوما المتقدم والمتأخر يكونان معا في الذهن واما الافتراق بين
الذاتين واما المتضايفين فقد يوجد كل منهما بدون الآخر كالاب والابن وقد يوجد احدهما
بدون الآخر كالعلة مع معلولها واما الملك ويسمى الجدة ايضا فهو حالة تحصل للشيء بسبب
ما يحيط به احاطة تامة او ناقصة طبيعية كحال الحيوان بالنسبة الى اهابه او غير طبيعية ويقوله بنقل
بانتقاله يخرج مقولة الاين ككون الانسان يعني به الحالة الحاصلة للرجل او نحوه تعمما او تقمصا
وقد يعبر عن الملك بمقولة له وهو اختصاص شيء بشيء من جهة استعماله اياه وتصرفه فيه فمنه
طبيعي ككون القوى للنفس ومنه كون العالم للباري جل ذكره ومنه اعتباري خارجي ككون الفرس لزيد
وفي الحقيقة الملك بالمعنى المذكور يخالف هذا الاصطلاح قال الشيخ اما انا فلا اعرف هذه
المقولة حق المعرفة وقال في الشفاء يشبه ان يكون غيري يعلم ذلك
فليتامل ذلك في كتبهم واما الوضع فهو هيئة حاصلة للشيء قال شارح حكمة العين ينبغي ان يحمل
الشيء على الجسم لان الاشكال بمعنى الحالة وهي من مقولة الكيف واما عند الحس فهو مشروط بانه لا
ملاحظة في الشكل للاجزاء ونسبتها الى انفسها فضلا عن نسبتها الى الامور الخارجية بل المعتبر
هو المجموع من حيث هو مع الحد والمحيط به فلا حاجة الى الحمل المذكور وايضا ان اريد
بالجسم الطبيعي فيخرج الوضع الثابت للجسم التعليمي بل لسائر المقادير عن التعريف وان اريد
بالجسم مطلقا فيدخل فيه الشكل العارض للتعليمي ويخرج الوضع الثابت لباقي المقادير ولا مخلص الا
بان يقال الوضع لا يثبت الا للطبيعي فقط بسبب نسبة اجزائه بعضها الى بعض وبسبب نسبتها
الى الامور الخارجية عنها والداخلة فيه وهذا القيد مما زاده الشيخ وهو ضروري
فان الوضع قد يتغير ولا يتغير النسب التي بين اجزائه كالقائم اذا دار على نفسه بخلاف

ما اذا انتكس فانه يتغير النسبتين جميعا فالمحيط على الاطلاق يتغير الوضع بالنسبة
الى الامور الداخلة فقط والمحاط على الاطلاق بالعكس وما هو محيط ومحاط معا باعتبارين
ومجموع العالم الجسماني بما هو مجموعه لا وضع له بناء على اخذ مجموع النسبتين في التعريف ولما
على الاكتفاء بالاولى فله وضع النسبة وحصول الوضع للجسم قد يكون بالطبع كالقيام والقعود
للانسان وقد لا يكون بالطبع كالانتكاس وقد يطلق الوضع على كون الشيء بحيث يمكن ان يشار
اليه اشارة حسية واما الفعل فهو حال يحصل للشيء بسبب تأثيره في غيره تأثيرا غير قار
الذات ما دام الحصول في السلوك والتجدد كالقاطع ما دام يقطع واما الانفعال فهو حال
يحصل للشيء بسبب تأثره عن غيره تأثرا غير قار الذات كالتسخن والتسود فاذا فرغ الفاعل
والمنفعل عن النسبة التي بينهما من تجدد التأثير والتأثر فما هو الحاصل لكل منهما
عند الاستقرار ليس من المقولتين بل اما كم كالطول الحاصل للشجر او كيف كالسخونة الحاصلة
للماء او وضع كالقيام او القعود الحاصل للانسان او غير ذلك وذهب الامام الرازي الى ان
ثبوت هاتين المقولتين انما هو في الذهن اذ لو وجدتا في الخارج لافتقر كل منهما الى تأثير
له تأثير آخر ضرورة امتناع كون التأثير نفس الاثر على تقدير كونهما من الاعيان الخارجية
وح يلزم التسلسل وترتب امور لا نهاية لها مع كونها محصورة بين حاصرين واجاب عنه شارح
المقاصد بان ذلك انما يلزم لو كان كل تأثير وايجاد حتى الابداعي الذي لا يفتقر الى زمان من
قبيل ان يفعل وكل تأثر وحصول حتى الدفعي من قبيل ان ينفعل وليس كذلك بل اذا كان
الفاعل يغير المنفعل عن حال الى حال على الاتصال والاستمرار فحال الفاعل هو ان
يفعل وحال المنفعل ان ينفعل حتى انه قال الفارابي ان ينفعل بالتغير والتحرك وان
ينفعل بالتغير والتحرك اقول هذا الكلام حق لكن لا دخل له في حسم مادة الشبهة فان بناءها
على ان كلا من ان يفعل وان ينفعل لو كان موجودا في الاعيان لكان امرا ندريجي الحصول وكل
ما هو تدريجي الحصول فايجاده لا يكون على سبيل الابداع بل على نحو ان يفعل وان ينفعل
فيحصل هناك تأثير وتأثر آخرين على الوجه المذكور وهكذا يعود الكلام في ايجاد ذينك
الآخرين ويتم ما يستفاد من ملاحظة ما اسلفناه في بيان صدور الحركة من الطبيعة

او غيرها بواسطة لحوق ضرب من التغير لها على وجه الاتصال بحيث يكون كل جزء منه
بانضمامه الى الطبيعة علة لجزء من الحركة وكذا كل جزء من الحركة كذلك علة لجزء من ذلك
التغير اللاحق بفاعل الحركة على وجه الدور الغير المستحيل وكذا الكلام في كل متغير يحصل
من المباشر لذاته وبهذا حكموا بان الباري تعالى والعقول الفعالة لا يمكن ان يباشر تحريك جسم
من الاجسام للزوم التغير فيه وانواع هذين الجنسين هي انواع الحركة بل هما نفس الحركة كما
ذكره شيخ الاشراق عفا الله عنه وتنسب تارة الى الفاعل وتارة الى القابل والامر في
تفصيل عدد المقولات ليس مهما عظيما يحصل باهماله الخلل في القواعد الفلسفية واما
امثال الوحدة والنقطة وفصول الانواع البسيطة وسائر الاعتباريات والسلوب الثبوتية
والامكان ونظائرهما فعلمنا ان عدم دخولها تحت المقولات لا يقدح في حصرها ومن جملة احكام
المقولات التي جرت عادتهم بذكرها قبولها التضاد او لا قبولها له اما الكم فلا يقبل التضاد
اذ المتصلات من المقادير يجتمع في موضوع واحد فان منع احد كون الجسم موضوعا
للخط بل الخط في السطح والسطح في الجسم فغير ابعد من التضاد لان من شرط المتضادين
امكان تعاقبهما على موضوع واحد وايضا من شرطهما عدم قيام احدهما بالآخر والعكس
يعرض المقادير والزمان فلا تضاد بين المتصل والمنفصل واما الاتصال والانفصال
فلما كانا من الفصول المنوعة لا من مهم ليس له تحصل الا بها فلا يمكن تعاقبهما على
موضوع واحد هو جنس الكمية وقد علمنا ايضا ان الفصول ليست من انواع الجنس فلا
تضاد لو فرض بينهما لم يكن تضادا واقعا في الكم وايضا المشهور ان من شرط المتضادين
وقوعهما تحت جنس واحد وغير العادية من المتصلات لا يضاد العادة لاختلاف الموضوع
ومن شرط التضاد اتحاده كما مر وانواع العدد لا تضاد بينها لعدم غاية البعد المشروطة
بينها لوجود الاقل في الاكثر والعدد يتقوم بالوحدة فلم يكن ضدا لها واما الاستقامة
والانحناء في الخطوط والزوجية والفردية في العدد والاصغرية والاكبرية في قسمة فالاولى
من الفصول المنوعة والثانيتان احدهما من الكيفيات في الكميات والثانية عكسه
ومع هذا موضوعهما غير واحد ولا يتصور تعاقبهما على موضوع واحد والاخيرتان

من مقولة المضاف والمتضادان وان عرضت لهما الاضافة فالتضاد لكن ذاتاهما يجب ان
يعقل كل منهما لا بالاضافة وايضا لم يتحقق بينهما غاية الخلاف على ان الاصغر يجتمع مع
الاكبر في جسم واحد حين التخلخل والنمو واما الكيف ففي الظاهر وقوع المضادة
في بعض اجناسه كالكيفيات المحسوسة من الحرارة والبرودة والسواد والبياض وغيرها
وكالنفسانيات من العلم والجهل الذي هو نوع من الاعتقاد والجبن والتهور كما
الاستعداديات من المصحاحية والممراضية دون بعض آخر من الاشكال والزوايا و
الزوجية والفردية لعدم اتحاد الموضوع او لعدم غاية التخالف واما الاين ففيه تضاد
فان الكون عند المحيط في غاية البعد من الكون عند المركز ويصح تعاقبهما على موضوع
واحد مع امتناع الاجتماع بخلاف مقولة متى لعدم تحقق غاية البعد فيها واما الاضافة
فلعدم استقلالها بحسب المعنى وعروضها لجميع المقولات فقد يقع فيها المضادة ولكن
على سبيل التبعية لا بالاستقلال واما الجدة فلا يقع فيها تضاد وهو ظاهر واما الوضع
فالانسان القائم الذي رأسه الى المحيط ورجله الى المركز اذا انتكس بحيث يكون رأسه الى
المركز ورجله الى السماء كانت الهيئتان مختلفتين غاية الاختلاف وقد تعاقبتا على موضوع
واحد فهما ضدان وعلى هذا القياس الاستلقاء والانبطاح واما الفعل والانفعال
فقد اثبت فيهما التضاد كتسويد الابيض وتبييض الاسود وكاسوداد الابيض وابيضاض الاسود
والمتضادان في كل منهما ليس تضادهما باعتبار تضاد موضوعهما اذ قد يفعل وينفعل
اشياء متضادة فعلا واحدا او انفعالا واحدا بل قد يفعل فاعل واحد فعلين متضادين
وينفعل منفعل واحد انفعالين متضادين وذلك كشيء واحد يبيض تارة ويسود اخرى
ويبلو تارة ويسخن اخرى ولا ايضا يكون تضادهما التضاد ما فيه يقع الفعل والانفعال
لانه قد يوجد فعلان او انفعالان متضادان في كيفيات او كميات بعينها بل التضاد في كل منهما
يقع باعتبار تخالف السلوك والجهة كالانفعال من الشديد الى الضعيف تارة وبالعكس اخرى
ومن احكام المقولات قبول بعضها الاشتداد والتضعف ومعناه ليس عبارة عن تغير حال
المقولة في نفسها كما اعتقده بعضهم اذ هو فاسد فان معنى التسود مثلا ليس ان سوادا

واحدا اشتد حتى يكون الموضوع الحقيقي للحركة في السواد نفس السواد بان يكون ذات
السواد الضعيف باقية وقد انضم اليها شيء آخر فان الذي ينضم ان لم يكن سوادا فما اشتد
السواد في سواديته بل حدث فيه صفة اخرى وان كان الذي ينضم اليه سوادا آخر فيحصل
سوادان في محل واحد بلا امتياز بينهما في الحقيقة والمحل والزمان وهو ممتنع واتحاد الاثنين
من السواد ايضا غير متصور لانهما ان بقيا اثنين فلا اتحاد وكذا ان انتفيا وحصل ثالث
او انتفى احدهما وحصل الآخر فقد علم ان اشتداد السواد ليس بقاء سواد وانضمام آخر اليه
بل بانعدام ذات الاول عن الموضوع وحصول سواد آخر اشد منه في ذلك الموضوع مع بقائه
في الحالين وعليه القياس في التضعف اقول فاذا تحقق ما ذكرناه ظهر ان الاشتداد كما يوجد في الكيف
كذلك يوجد في الكم ايضا اذ الفرق بينهما لا يكون معنويا بل لغويا او عرفيا فان الحركة في الكم
المنفصل غير متصورة لعدم اتحاد موضوع القلة والكثرة وقولهم المقدار اذا فرض فيه
زيادة شيء آخر لا ينتفي الكمية الاولى بل يحصل مقدار آخر فالشخص الواحد من الكميات لا
يزاد ولا ينقص وكذا بالتخلخل والتكاثف يبطل مقدار ويحصل مقدار آخر كلام صحيح لكن يجري
مثله في الكيف كما علمت ولا دخل له في بيان الفرق بين الكم والكيف في وقوع التكمل والنقص في
احدهما وعدم وقوعهما في الآخر فان ذلك يرجع بالحقيقة الى الحركة في الكمال والنقص بحسب
مقولة من المقولات ولا شك انها كما يتحقق في الكيف يتحقق في الكم وكذا اكثر ما ذكروه في بيان
الفرق بين الاشد والاضعف وبين الازيد انما ان يرجع الى اللغات والاصطلاحات كقولهم
لا يقال في الكم ان هذا المقدار اشد خطية من ذلك ولا ان هذا العدد اشد عددية من ذلك
على انه يقال في العرف ان هذه الطول وهذا اكثر فيرجع الى هذه ما انكروه لان الطول نفس الخط او
الكثرة نفس العدد او يحصل بسببه بين هاتين المقولتين فرق معنوي ولكنه غير مؤثر في وقوع
الكمال والنقص في احدهما وعدم في الاخرى كقولهم ان في الزائد والناقص يمكن ان يشار الى مثل
حاصل وقدر زائد والاشد والاضعف لا يمكن فيه ذلك وكقولهم ان تفاوت الاشد والاضعف
ينحصر بين طرفين بخلاف الزائد والناقص فانه لا ينحصر التفاوت فيهما بين طرفين وكقولهم
ان الاشد والاضعف متفاوتان نوعا بخلاف الكم فان الخط الطويل لا يخالف نوعه نوع الخط

العفير لا يقال لو قبلت الكمية الاشدية والاضعفية لكان في الكميات تضاد وقد بين انه لا تضاد فيها لانا نقول لا نم ذلك لانه ليس بينا ولا مبرهنا عليه والمتبع هو البرهان ومن المقولات التي تقبل الاشتداد والتضعف مقولة الاين اذ قد يكون شيء ثم فوقيه من شيء وليس ان انيا واحدا بعينه يصير اشد فوقية بعد ما لم يكن كذلك بل الاضعف يبطل عن الجسم ويحصل له الاشد كما عرفت في الكيف وغيره ومقولة الوضع ايضا تقبل الاشتداد والتضعف بل كالاشد انتصابا وانحناء واعلم ان مقولتي ان يفعل وان ينفعل وان قبلتا الشدة والضعف فان تسخين النار اشد من تسخين الحجر الحاد والاسوداد الذي هو الحركة الى السواد منه ما هو اسرع وصولا الى السواد الذي هو الغاية فيه ذلك واسرع وصولا اليه من اسوداد آخر لكنهما لا يقبلان الاشتداد والتضعف لانه حركة وقد مر في بحث الحركة ان ما بين المقولتين لا تقبلان الحركة فلا تقبلان الاشتداد والتضعف وفيه اشكال لان الحركة الى الكيف او الكم او غيرهما قد يزداد شدة وسرعة ازديادا تدريجيا حاصلا شيئا فشيئا فيكون سلوكا من انفعال ضعيف الى انفعال شديد على التدريج اقول ويمكن دفعه بان هذا السلوك وان كان بحسب الحس سلوكا واحدا وانفعالا متصلا لكنه بحسب الواقع سلوكات متعددة في كل سلوك يوجد مرتبة واحدة من السرعة باقية مستمرة في بعض من الزمان الذي يقع الكل فيه فالانتقال من السرعة الى سرعة اخرى اشد منها ليس شيئا فشيئا الا كان اصل السلوك تدريجيا الفن الثاني في العلم بالصانع وصفاته لما فرغ من تقاسيم الوجود المسمى بالامور العامة اراد ان يشرع في الفن الثاني الذي وضعه لاحوال المفارقات المسماة بالربوبيات وهي اجل ما في العلوم الالهية كما ان مباحث النفس اشرف ما في الطبيعيات وهو مشتمل على عشرة فصول فصل في اثبات الواجب لذاته وهو الذي اذا اعتبر من حيث هو لا يكون قابلا للعدم لا يقال كل واحد من الوجود والممكنات عند المشائين القائلين بكونها امورا حقيقية زائدة على الماهيات في الاعيان يصدق عليه هذا التعريف لانا نقول الوجود المعلول يتقوم عندهم بوجود العلة فلا يمكن تصوره من حيث هو مع قطع النظر عن علته فضلا عن ان يكون متحققا في الخارج غير قابل للعدم بل

العدم

العدم لازم له من تلك الحيثية وبيان ذلك على الوجه اللائق مذكور في كتابنا المسمى بالحكمة المتعالية وبرهانه ان نقول ان لم يكن في الوجود موجود واجب لذاته يلزم منه الخ واستحالة اللازم توجب استحالة الملزوم وهو عدم الواجب فيجب وجوده واما بيان الملازمة فهو قوله لان الموجودات باسرها حينئذ جملة مركبة من آحاد كل واحد منها ممكن لذاته فيكون الجملة لافتقارها الى كل واحد منها ايضا ممكنة معلولة فتحتاج الى علة موجودة خارجة عن تلك الجملة لاستحالة كونها نفس الجملة والا لزم تقدم الشيء على نفسه ولاجزاءها والا لزم تقدم الجملة على نفسه وعلى علله لان المؤثر في الجملة مؤثر في كل واحد من اجزائه والا لم يكن هو بانفراده علة الجملة بل هو مع علية البعض الآخر وهذا خلاف المفروض فثبت انه اذا كان علة الجملة بعض اجزائه لزم منه تقدمه على نفسه وعلى علله وذلك باطل والعلم به بديهي وههنا ابحاث الاول انا لا نم ان للمجموع وجودا آخر سوى وجودات الاجزاء فان كل موجود لا بد له من وحدة حقيقية حتى ان العدد ايضا له وحدة نوعية فان العشرة واحدة بحسب ذاتها ونوعيتها مندرجة تحت مقولة الكم ولا اسم له من تلك الحيثية وعشريته انما هي بالقياس الى عنبرها اعني الواحد فاذا لم يكن للمجموع وجود حقيقي بل اعتباري لا يحتاج الى علة موجودة وبما ذكرنا اندفع اشكال لزوم كون الشيء علة لنفسه في المجموع المركب من الواجب والعقل الاول حتى انهم اضطروا الى التزام ذلك في العلة التامة حيث قالوا ان العلة في ذلك المجموع ان اريد بها العلة التامة فيختار انها عينه فان التوقف على كل واحد من الاجزاء لا يوجب التوقف على المجموع لان حكم الكل المجموعي قد يخالف حكم الكل الافرادي وان اريد بها الفاعل المستقل في التاثير فهو جزؤه اعني الواجب اقول كلا القولين زيغ عن الصواب اما الاول فلانهم فسروا العلة بما يتوقف عليه الشيء وقسموها الى العلة التامة والناقصة فالتزام كون احد القسمين عين المعلول كالتزام ان ما يتوقف عليه الشيء لا يتوقف عليه ذلك الشيء واما الثاني فلان الفاعل المستجمع لشرائط التاثير الذي لا يتوقف تاثيره على انضمام امر آخر سواء كان ذلك الامر الآخر مستندا اليه او الى غيره معناه غير معنى الفاعل الذي لا يحتاج في فاعليته الى امر غير مستند اليه بل هو ما يتوقف عليه تاثيره في شيء اما نفس ذاته او شيء يكون مستندا الى ذاته

اما ابتداء او بواسطة فان اريد بكون الواجب مستقلا في فاعليته للمجموع المركب من الواجب ومعلوله الواحد او الكثير المعنى الاول فهو غير صحيح الا بالقياس الى المعلول الاول دون الثواني لحاجتها الى الواجب وغيره وان اريد به المعنى الثاني فهو مسلم لكنه لا يكفي بمرانة وحديثة في ايجاد ذلك المجموع من دون انضمام الجزء الآخر اليه فيلزم توقفه على جميع الاجزاء التي هي عينه وربما يجاب عن ذلك الاشكال بان المتعدد قد يوجد مجملا وقد يوجد مفصلا وهو بالاعتبار الاول واحد واللفظ الدال عليه مثل المجموع وبالاعتبار الثاني كثير واللفظ الدال عليه مثل هذا وذاك وقد يختلفان في الحكم فان مجموع القوم معا لا يسعهم دار ضيق وهم لا معا يسعهم فاذا تحقق ذلك فنقول المجموع المركب من الواجب ومعلوله اذا اخذا معا فهو معلول واذا اخذ لا معا بل متعددا فهو علة فان نقل الكلام اليه بالاعتبار الثاني فانه ايضا لامكانه يحتاج الى علة قلنا ذلك المجموع المأخوذ بهذا الوجه لا نم انه ممكن ولا انه واجب بل اثنان احدهما واجب بذاته والآخر ممكن بذاته وفيه نظر اذ التفاوت بالاجمال والتفصيل تفاوت باعتبار الملاحظة والالتفات بان يلتفت النفس الى المركب التفاتا واحدا تارة والتفاتات متعددة اخرى وليس بين المجمل والمفصل تفاوت بحسب نفس الامر بان يدخل في احدهما شيء لا يدخل في الآخر فلا يمكن كون احدهما موجودا محتاجا الى العلة دون الآخر والاختلاف بينهما ايضا في الاحكام الخارجية والتفاوت في المثال المذكور ليس بحسب الاجمال والتفصيل بل انما هو بحسب الكل المجموعي والكل الافرادي اذا كان المحمول في القضية امرا واحدا والا لكان الاختلاف راجعا الى المحمول ان فرض الاتفاق في الموضوع فان الكل المجموعي سواء اخذ مجملا او مفصلا يسعهم الدار على البدلية ولا يسعهم مجتمعين فالحق في المقام ان بعض المركبات التي ليس لها جزء صوري ووحدة طبيعية وجودها بمجرد الاعتبار فلا حاجة لها الى علة موجودة في نفس الامر فالمجموع من الواجب والممكن سواء اخذ مجملا او مفصلا ليس له موجودية ثالثة غير موجودية الواجب وموجودية الممكن حتى يحتاج فيها الى العلة البحث الثاني سلمنا ان جملة الموجودات باسرها موجود محتاج الى العلة لكن لم لا يجوز ان يكون علتها نفسها او جزؤها

ومن

ومنشأ ذلك عدم كونه واحدا حقيقيا بيان ذلك انه اذا توقف أ على ب وب على ج وج على أ كان المجموع معلولا وعلة واذا ذهب السلسلة الى غير النهاية كان المجموع بتمامه معلولا وجزؤه وهو ما فوق أ الى غير النهاية علة له فيجوز في سلسلة الممكنات ان يكون كل سابق علة للاحق الى غير النهاية فيكون علة الجملة جزءها وهو مجموع الاجزاء التي كل واحد منها معروض للعلية والمعلولية بحيث لا يخرج منها الا المعلول البحث فلا بد في الدليل المذكور من الاستعانة بالبرهان المشتمل على ابطال الدور والتسلسل اقول الاصوب ان يقرر كلام المصنف بهذا الوجه وهو انه ان لم يكن في الوجود موجود واجب بالذات لكانت الموجودات باسرها سواء كانت غير متناهية بان يتسلسل او متناهية بان يدور ممكنا منفردة وكل ممكن جائز العدم لذاته فيجوز انتفاء الآحاد باسرها بان لا يوجد واحد منها اصلا ويلزم من ذلك ان لا يكون شيء منها مستندا الى سبب وذلك لان سبب الممكن ما لم يجب به وجوده ولم يمتنع عدمه لم يوجد ذلك الممكن فلا محالة وجودات الممكنات متناهية او غير متناهية يحتاج الى علة خارجة عنها لا يقال ان اردت بجواز العدم في الممكن امكانه الذاتي فهو لا ينافي وجوبه بالغير ووجوده وان اردت به جواز العدم في نفس الامر فهو غير مسلم لان كل واحد من الممكنات المتسلسلة لزوما وجب وجوده لعلته وامتنع بها عدمه لانا نقول المراد هو الثاني قوله كل منها وجب بعلته قلنا كلا لان العلة اذا كانت ممكنة صرفة بدون الواجب سواء كانت متناهية او غير متناهية فهي مما لا يحصل به وجوب المعلول لجواز انتفائه وان لم يجز انتفاؤه مع تحققها وما لم يحصل امتناع انتفاء عدم المعلول جميعا لم يتحقق وجوبه ومن جملة تلك الانتفاءات عدم في ضمن عدم الكل وهذا الطور من العدم لا يحصل امتناعه الا بدخول الواجب بالذات في سلسلة الاستناد ومن ثم التي لا يبتني على ابطال التسلسل على هذا المطلب على ما قرره بعض اهل الحق بقوله على تقدير كون الموجودات منحصرة في الممكنات لزم الدور اذ تحقق موجود ما يتوقف على هذا التقدير على ايجاد ما لان وجود الممكنات انما يتحقق بالايجاد وتحقق ايجاد ما يتوقف ايضا على تحقق موجود ما لان الشيء ما لم يوجد لم يوجد انتهى واعترض عليه بان لزوم الدور

مع انتفائها

ثم والبيان غير تام وانما يلزم الدور لو توقف موجود معين على موجود يتوقف هو عليه
ولم يلزم مما ذكر اذ تحقق ايجاد شيء موقوف على وجود موجود من الموجودات وكل موجود
معين يتوقف على وجود علة المتقدمة عليه فاللازم هو التسلسل لا الدور واجاب عنه بعض
الاعاظم بان طبيعة الايجاد لما كانت طبيعة عرضية ناعتية فلا محة يتاخر وجوده من حيث مهيته
عن وجود المعروض المنعوت تاخرا ذاتيا لا من حيث خصوص كونه هذا الايجاد فقط وكذلك طبيعة
الوجود الامكاني من حيث كونه وجودا امكانيا مطلقا يحتاج الى طبيعة الايجاد ويتاخر عنها
كذلك لا لاجل كونه هذا الوجود الخاص فقط فلا مدخلية للخصوصيات في شيء من الطرفين
فالاحتياج داير والدور لازم بين الطبيعتين هذا خلاصة ما افاده ادام الله علوه ومجده
اقول ولي فيه شك وهو ان احكام الوحدة العددية قد لا يثبت للمتعددة الابهامية فان اتصاف
طبيعة الانسان بالعلم والجهل لا يوجب التناقض لعدم وحدة الموضوع وحدة عددية بخلاف
اتصاف ذات شخصية كزيد مثلا بهما فلقائل ان يقول الاحتياج الداير بين الطبيعتين في صورة
التسم بان يكون كل واحد من افراد احدهما من حيث مهيته مفتقرا الى فرد من الاخرى وكذلك
وبالعكس غير مستنكر كقول الصوفي اذا تغيبت بدا وان بدا غيبني ونظير هذا البحث ما ذكره
محمد بن عبد الكريم الشهرستاني في مصارع الحكماء رادا عليهم في قدم العالم وهو قوله اعلم ان
الدور في النطفة والانسان والبيض والدجاج والحب والشجر انما ينقطع اذا اعتقد الابتداء من
احد الطرفين والا التوقف وجود كل منهما على وجود الاخر ولم يكن لتخصيص احدهما دون الاخر
اولوية وذلك يؤدي الى ان لا يحصلا اصلا وقد حصلا فلا بد من قطع الدور باحدهما والبدء
بالاشخاص الانسانية بالاكمل اولى قال المحقق الطوسي في مصارع المصارع في الجواب
احسنت يا علامة العلماء فيما ليس عند العوام والصبيان فانه ليس بدور الا في اللفظ لان الشيء اذا
توقف وجوده على ما يحتاج في وجوده الى مثل ذلك الشيء لا يكون دورا بل ربما يؤدي الى ان لا يحصلا بل ربما
يتسلسلان والتسلسل ان استحال وجب ان يكون له مبدء فههنا اشتبه الدور بالتسلسل على
المصارع وليت شعري ما هذه الاولوية في جعل الشخص مبدء دون النطفة اما لم يكن يقرء في الكتب
الالهية خلق آدم عليه السلام واذا كان المبدء بالاكمل اولى فلم لم يخلق الناس والاعقلاء كاملين

والكبار

والاشجار او لا مثمرة كاملة ثم ردوا الى النطفة والحبوب انتهى ثم اقول يمكن دفع ذلك
الاعتراض عن البرهان المذكور بانه اذا ثبت احتياج كل فرد من افراد الوجود الى شيء من
الاطلاع لزم احتياج جميع الوجودات اليه لجواز طريان العدم عليها بالكلية وكذلك
اذا ثبت احتياج كل واحد من آحاد الايجاد على شيء من الوجود لزم احتياج جميع الايجاد
اليه بالبيان المذكور فاذا دار الاحتياج بين الطبيعتين على هذا الوجه اي يكون جميع
افراد كل منهما بحيث لا يشذ عنهما شيء يفتقر الى فرد ما من الاخرى يلزم الدور المستحيل
لا محة وبما ذكرنا يمكن تتميم دليل آخر من تس في هذا المسلك وهو قوله ليس للموجود المطلق
من حيث هو موجود مبدأ والا لزم تقدم الشيء على نفسه وبذلك ثبت وجود الواجب بالذات كما لا يخفى
بادنى تامل انتهى وذلك لان الكلام عايد فيه ايضا كما مر سؤالا وجوابا واعلم ان الشيخ الرئيس
قد وصف طريقة الحكماء الالهيين الذين يبرهنون على وجود الواجب تعالى من غير اخذهم في
الاستدلال امكان ما سواه او الحدوث في الاجسام كما هو مسلك المتكلمين او الحركة كما هو طريقة
الطبيعيين المشار اليهما في القران بقوله تعالى سنريهم اياتنا في الافاق وفي انفسهم حتى
يتبين لهم انه الحق بانه طريقة الصديقين الذين يستشهدون بالحق لا عليه وهي التي اشير
اليها في قوله تعالى او لم يكف بربك انه على كل شيء شهيد وهم طائفة طريقتهم الاستدلال على
ذات الباري تعالى بملاحظة مفهوم الوجود وانه يقتضي وجودا واجبا بالذات ثم بالنظر فيما يلزم
الوجوب الذاتي على صفاته ثم بالنظر الى صفاته على كيفية صدور افعاله واحدا بعد واحد
من العقول المجردة اولا ثم النفوس الفلكية ثانيا ثم الاجسام الفلكية والبسائط العنصرية ثم
المركبات من الجماد والنبات والحيوان كل ذلك بلا ملاحظة الخلق في شيء من المراتب حتى انهم
لو لم يشاهدوا وجود العالم على هذا الوجه المحسوس لم يكن اعتقادهم في حق الله تعالى وصفاته
وكليات افعاله غير هذا الاعتقاد الذي هم عليه ولا شك ان طريقتهم اشرف واحكم من طريقة
غيرهم كالمتكلمين المستدلين بحدوث الاجسام ولوازمها على وجود الخالق ثم باحوال الخليقة
كالاحكام والتغير على صفاته تعالى كالعلم والقدرة مثلا فانظر الى هاتين المرتبتين من وقت
الانظار بعين الاعتبار فانهما متعاكستان متقابلتان فالحكيم المتأله يعدو من المعقول الى

المحسوس والمتكلم الباحث يعدو من المحسوس الى المعقول وما ندري نفس باي الطريقين
فصل في ان وجود الواجب نفس حقيقته بمعنى انه لا ماهية له تعالى سوى الوجود الخاص
المجرد عن مقارنة المهية بخلاف الممكن كالانسان مثلا فان له مهية هي الحيوان الناطق
ووجود هو كونه في الاعيان لان وجوده لو لم يكن عين مهيته كان زايدا على حقيقته
لامتناع جزئيته المستلزمة للتركيب بوجه من الوجوه وذلك باطل كما مضى ولو كان زايدا
عليها لكان عارضا لها لكونه وصفا ثابتا لها ولو كان عارضا لها لكان الوجود من حيث
هو هو مفتقرا الى الغير وهو ذات المعروض لافتقار الحال الى المحل فيكون وجود الواجب
ممكنا لذاته لان كل مفتقر الى الغير ممكن لذاته فلا بد له من موثر وذلك المؤثر ان كان
نفس تلك الحقيقة الواجبية يلزم ان يكون موجودة قبل الوجود لان العلة الموجدة
للشيء يجب تقدمها على المعلول بالوجود لامتناع ملاحظة العقل كون الشيء مفيدا للوجود
ما لم يلاحظ كونه موجودا فيكون الشيء موجودا قبل نفسه هف وان كان ذلك المؤثر
غير تلك المهية يلزم ان يكون الواجب لذاته محتاجا في وجوده الى الغير وهذا اي الاحتياج
على الواجب تعالى محال وقد نوقش في هذا الدليل بان اللازم من زيادة الوجود على
ذات الواجب كون الوجود مفتقرا الى شيء ولا يلزم منه جواز الانفكاك منه او امكانه
في نفس الامر كما زعمه بعضهم بل بالنظر الى نفس ذلك الوجود واين هذا من ذاك
اذ يجوز ان يكون العلة المقتضية للوجود هي المهية من حيث هي هي كما انها القابلة له
فيتقدم بالماهية لا بالوجود كما ان ذاتيات المهية متقدمة عليها لا بالوجود وكما ان
المهية علة للوازمها بذاتها لا بوجودها وكما ان مهية الممكن قابل لوجوده مع ان تقدم
القابل ايضا ضروري هذا حاصل ما اورده الامام الرازي على استدلال الشيخ الرئيس
بالوجه المذكور مع تتميم وتلخيص واجاب عنه الحكيم الطوسي قدس سره القدوسي
في مواضع من كتبه كشرح الاشارات ونقد التنزيل والمحصل بان الكلام فيما يكون
علة لوجود او موجود وبديهة العقل حاكمة بوجوب تقدمها عليه فانه ما لم يلحظ كون
الشيء موجودا امتنع ان يلحظ مبدء الوجود ومفيده بخلاف القابل للوجود فانه لا بد ان

يلحظ

يلحظه العقل خاليا عن الوجود اي غير معتبر فيه الوجود لئلا يلزم اجتماع المثلين فليس
فاذن هي المهية من حيث هي هي واما الذاتيات بالنسبة الى المهية والماهية بالنسبة الى
لوازمها فلا يجب تقدمها الا بالوجود العقلي لان تقومها بالذاتيات واتصافها
بلوازمها انما هو بحسب المهية فقط لا كالجسم مع البياض اقول هذا الكلام النحرير يحتاج
الى مزيد تتميم وتقرير لانه كان واجبا عليه ان يدفع النقض والمعارضة بالماهية القابلة للوجود
فان المهية الممكنة قابلة للوجود وكل قابل للشيء يجب تقدمه بوجوده على ما هو مقبول له
فيجب تقدمها بالوجود على الوجود فيلزم تقدم الشيء على نفسه فما اجاب به عن هذا كان
جوابا عما اذا كانت فاعلة للوجود وما ذكره من الفرق بين القابل والفاعل يجب الخلو
عدمه غير جار في الوجود ولوازم الماهية فان خلو المهية عن الوجود ممتنع في نفس الامر
كذا عن اللوازم بحسب الذات من حيث هي هي فالاولى ان يقول ان كون القابل مطلقا مما يجب
تقدمه بالوجود على المقبول غير لازم وقد مر الفرق بين القابل والعلة القابلة وقد مر
ايضا في بحث التلازم وجوب تاخر الهيولى مع كونها قابلة للصورة عنها فكذلك المهية
القابلة للوجود لا تقدم لها على ذلك الوجود بالوجود لانها لا تتجرد من الوجود الا في نحو من
انحاء ملاحظة العقل بان يحلل العقل الموجود الى مهية ووجود ويصفها به لا بان يكون
في تلك الملاحظة منفكة عن الوجود فانها ايضا نحو وجود عقلي كما ان الكون في الخارج
نحو وجود خارجي بل بان العقل من شانه ان ياخذها وحدها اي من غير ملاحظة
شيء من الوجودين معها ويصفها به وعدم اعتبار الشيء ليس باعتبار عدمه فاتصاف
المهية من حيث هي هي بالوجود امر عقلي ليس كاتصاف الجسم بما هو جسم بالسواد فان الجسم من
حيث هو هو مرتبة في نفس الامر متقدمة ليس في تلك المرتبة شيء من السواد ومقابله
فيصح اتصافه بواحد منهما بخلاف المهية بالقياس الى وجودها اذ ليس لها مرتبة سابقة
على وجودها وعدمها حتى يصح اتصافها باحدهما بل الماهية ووجودها امر واحد في
الواقع بلا تقدم بينهما ولا تاخر ولا معية ايضا اذ ليس لها وجود منفرد ولوجودها وجود
اخر وقد انما يحصل بينهما شيء من النسب المذكورة فقابلية الماهية للوجود انما يتصور

على ما صورناه واما فاعليته له فلا يتصور بوجه من الوجوه فان قلت تلك الملاحظة
ايضا نحو من انحاء وجود الماهية في نفس الامر فكيف يتصف الماهية في هذا النحو من
الملاحظة بهذا النحو من الوجود او بالمطلق الشامل له مع مراعات قاعدة الفرعية في
الاتصاف قلنا هذه الملاحظة لها اعتباران احدهما اعتبار تخلية الماهية وتجريدها
عن جميع انحاء الوجود حتى عن هذا النحو وثانيهما اعتبار كونها نحوا من انحاء الوجود
فالمهية باحد الاعتبارين موصوفة بالوجود وبالاخر ملحوظة به غير متصفة بها انتهى ما
يفهم من عباراتهم في هذا الموضع لبعض الفقراء بفضل الله ورحمته مندوحة عن
هذا التجشم حيث حقق وصرح في كتبه ان الوجودات الممكنات مراتب متفاوتة بحسب التقدم
والتاخر والكمال والنقصان ووجود كل مهية عين تلك المهية بمعنى ان الموجود هو الوجود
والمهية متحدة معه نحوا من الاتحاد وجميع الوجودات ظلال واشراقات للوجود الواجبي
القائم بذاته ولا وجود للمهيات اصلا ولا تاثير ولا تأثر فيها بل انها اعتبارات تحليلية يعتبرها
العقل ويتصف بها الوجودات فلكل مرتبة من الوجودات نعوت كلية هي ذاتية ومهية مسماة
بالمهيات والعوارض بلا وصول رائحة من الوجود اليها ولا تعلق الجعل بها كما عليه اكابر الصوفية
والموحدين وبيانه مما يحتاج الى مجال اوسع من هذا الموضع وقد اقام البرهان عليه في بعض
كتبه بل نقول على الطريقة الرسمية ايضا لا نحتاج الى ما تجشموه حيث تقرر ان الوجود في
الممكن نفس ثبوت الماهية لا ثبوت شيء للمهية فليس هناك ثبوت شيء لشيء حتى يجري فيه
قاعدة الفرعية نص عليه الشيخ في التعليقات حيث قال الوجود الذي للجسم هو موجودية
الجسم لا كحال البياض والجسم في كونه ابيض لان الابيض لا يكفي فيه البياض والجسم انتهى وقد
انحرف كثير من الناظرين في هذه العبارة وامثالها من كلام الشيخ وغيره حيث حملوها على اعتبارية
الوجود وكونه امرا مصدريا لا تحقق له في الخارج مع انهم يعلمون ان حقيقة كل شيء هو نحو وجوده
الخاص به وكان اطلاق لفظ الاتصاف على الارتباط الذي يكون بين الوجود والمهية من باب
التوسع او الاشتراك فانه ليس كاطلاقه على الارتباط الذي بين الماهية وسائر الاعراض و
الاحوال بل اتصافها بالوجود من قبيل اتصاف البسائط بالذاتيات والجمهور حيث غفلوا عن هذه

الدقيقة

الدقيقة المذكورة توهموا تارة بحصول القاعدة الكلية القائلة بالفرعية وتارة منتقلون
عنها الى الاستلزام قائلين ان قاعدة الفرعية لا تجري في اتصاف المهية بالوجود لعدم
المغايرة بينهما ولا ايضا في اتصافها باللوازم المخالطة التي لا تقدم للمهية عليها بالوجود
بل بنحو آخر من التقدم وهو تقدم بحسب الذات والحقيقة من دون اعتبار الوجود كما في
الاجزاء المحمولة من الجنس والفصل دون الاجزاء الوجودية كالمادة والصورة سواء كانتا
خارجيين او عقليين ومن البراهين على هذا المطلب ما افاده صاحب التلويحات وهو
ان الذي فصل الذهن وجوده عن مهيته ان امتنع وجودها بعينه لا يصير شيء منها
موجودا او اذا صار شيء منها موجودا كان له جزئيات اخرى معقولة غير ممتنعة لمهيتها الا
لمانع بل ممكنة الى غير النهاية وقد علمت ان ما وقع من جزئيات كلي بقي الامكان بعده واذا
كان هذا الواقع واجب الوجود وله مهية وراء الوجود فهي اذا اخذت كلية امكن وجود
جزئي آخر لها لذاتها اذ لو امتنع الوجود للمهية لكان المعروض واجبا ممتنع الوجود باعتبار
مهيته هذا خلف غاية ما في الباب ان يمتنع بسبب غير نفس الماهية فيكون ممكنا في نفسه
وهذا محال فاذن ان كان في الوجود واجب فليس له مهية وراء الوجود بحيث يفصله
الذهن الى امرين فهو الوجود الصرف البحت الذي لا يشوبه شيء من خصوص وعموم هذا
كلامه نور الله سره والايراد عليه بانه لم لا يجوز ان يفصل العقل امرا موجودا الى وجود
ومعروض له يكون ذلك المعروض جزئيا متشخصا لا كليا وتخصيص اطلاق الماهية على الكلي
لا ينفع اذ المقصود ان الوجود غير زائد بل هو نفس حقيقة الواجب مندفع بان كلامه
مبني على ان تشخص الشيء في الحقيقة نحو وجوده الخاص كما صرح به المعلم الثاني اذ
ما سوى الوجود فكل ما يفصله الذهن الى معروض وعارض هو الوجود لكان في مرتبة ذاته كليا
لاعجة وكل ما له مهية كلية فنفس تصورها لا يابى ان يكون لها جزئيات غير متناهية
الا لمانع خارجي فحاصل البرهان انه لما كان الوجوب والامكان والامتناع من لوازم
الماهيات فالواجب لو كان ذا ماهية فجزئيات تلك الماهية لا يجوز ان يكون جميعها ممتنعة
لذاتها والا لما تحقق الواجب اصلا ولا واجبة لذاتها والا لكان المعدوم واجبا اذ لو وقع الكل

وكلا ممكنة والا لكان هذا الواقع ايضا ممكنا لذاته مع انه واجب لذاته هف
فاذن ان كان في الوجود واجب بالذات فليس الا الوجود الصرف المتشخص بنفس ذاته
وما اشنع ما اورد عليه بعض الاعلام من الكرام من ان دعوى عدم امتناع الجزئيات
الغير المتناهية ممنوعة لم لا يجوز ان يكون لمهية كلية افراد متعددة متناهية لا
يمكن ان يتعدى عنها في الواقع وان جاز في الوهم الزيادة عليها ولو سلم عدم التناهي
فهو معنى لا يقف وبطلان اللازم ممنوع ولو سلم انه غير متناه بالمعنى الاخر فغاية ما يلزم
ان يكون الواجبات غير متناهية فلقائل ان يقول نمنع بطلان هذا فان دلائل بطلان
التسلسل تمت لدلت على امتناع ترتب امور غير متناهية موجودة معا ولزوم ترتب الواجبات
غير بين ولا مبين فانا نجيب عما ذكره اولا بان كل مهية بالنظر الى ذاتها لا يقتضي شيئا
من التناهي واللاتناهي ولا مرتبة معينة من المراتب اصلا الا بسبب علة فاذا قطع
النظر من الاسباب الخارجة عن نفس الخارجة الماهية لا يابى عند العقل ان يكون
لها افراد غير متناهية وعما ذكره ثانيا وثالثا بان الكلام ههنا ليس في بطلان التسلسل في
الواجبات عددا ما كان او لا تقضيا مترتبا او متكافئا حتى قيل ان برهانه منظور فيه
بل الكلام في انه اذا كان للواجب تعالى مهية كلية يمكن ان يفرض لها جزئيات وراء ما وقع
ولما كان كل من الوجوب والامكان والامتناع من لوازم المهيات فاذا وجب فرد من مهية
كلية يلزم ان يكون جميع افرادها واجبة وكذا امتنع لو امتنع وامكنت لو امكن فنقول
تلك الافراد المفروضة لم يكن واجبة والا لما عدمت ولا ممتنعة والا لكان هذا الواقع
ايضا ممتنعا هف ولا ممكنة والا لكان الواجب لذاته ممكنا لذاته هذا ايضا خلف فثبت
انه لو كان الواجب تعالى ذا مهية غير الوجود لزم كونه خلوا عن المواد الثلث وهو محال
الاول وما سنح لنا في هذا المطلب وهو قريب المأخذ مما ذكره صاحب الاشراق هو ان
الوجود لو كان زائدا على مهية الواجب لزم وقوعه تحت مقولة الجوهر فيحتاج الى فصل مقوم
فيتركب ذاته وايضا قد علمت انه كلما صح على فرد صح على طبيعته من حيث هي ولو امتنع
شيء عليها امتنع على افرادها فلما لزم وقوع الامكان على بعض الجواهر مزورة لما شاهد من

حدوث

حدوث العنصريات وذو الجوامع وقوع الامكان على نفس انها لو دخل الواجب تحت مقولة
الجوهر لزم فيه جهة امكانية باعتبار الجنس فلا يكون واجب الوجود بالذات هف وكل
ما له مهية زائدة على الوجود فهو اما جوهر او عرض والواجب ليس جوهرا كما عرفت ولا عرضا
لقيام العرض بغيره فلا يكون له مهية غير الوجود وقد مثل بعض سادة العلماء مراتب
الموجودات في الموجودية بحسب الاحتمال العقلي فاول الامر مراتب المضيء في كونه مضيئا
من الموجودات ما له ذات ووجود وموجد ويسمى موجودا بالغير كالمهيات الممكنة عند
المعتزلة والمشائين ولا شك في امكان انفكاك الوجود عنه بحسب الذات او الواقع
فضلا عن امكان تصور الانفكاك فالتصور والمتصور كلاهما ممكن هناك ومنها ما له
ذات هي عين وجوده فلا يمكن تصور الانفكاك بينهما فضلا عن الانفكاك كواجب الوجود
عند الحكماء ولا يزيد مراتب الموجود في الوجود بحسب العقل على هذه الثلثة وعليك
الفرق بينها بحسب العلو والدنو وكذلك مراتب المضيء اذ منه مضيء بالغير كوجه الارض و
الغير المستضيء بمقابلة ومنه ما هو مضيء بالذات بضوء هو غيره ومقتضى له اقتضاء
يمتنع التخلف كجرم الشمس لو اقتضى ضوئه ومنه ما هو مضيء بالذات بضوء هو عينه
كضوء الشمس لو كان متجوهرا قائما بنفسه فان المضيء ما يحصل له الظهور لا ما يقوم به
الضوء كما يفهمه اهل اللغة الا ان يعني بالقيام ما هو اعم من المجازي والحقيقي ففي
الاول مضيء وضوء ومقتضي له وفي الثاني اثنان وفي الثالث الثالث ولا شك
ان اعلى مراتب الموجود هو مذهب الحكماء في واجب الوجود عز مجده وقال بعض الموحدين
من المتالهين من ان الوجود مع كونه نفس حقيقة الواجب قد انبسط على هياكل
الموجودات بحيث لا يخلو عنه شيء من الاشياء بل هو حقيقتها فقيل فيه انه طور
وراء طور العقل اقول اني لا اعلم من الفقراء من عنده ان فهم هذا المعنى من اطوار
العقل وقد اثبته واقام البرهان عليه في بعض موارده من كتبه ورسائله وذلك
فضل الله يؤتيه من يشاء والله واسع عليم فصل في ان وجوب الوجود وتعينه
نفس ذاته تعالى في هذا الفصل حكمان احدهما ان وجوب وجوده تعالى عين حقيقته المقدسة

وثانيهما ان تشخصه بمعنى ما به يتشخص لا المفهوم المصدري نفس ذاته اما بيان
الحكم الاول فلان وجوب الوجود لو كان زائدا على حقيقته لامتناع جزئيته المستلزمة
للتركيب لكان عارضا لذاته فكان معلولا لذاته لاحتياجه الى المؤثر وامتناع كون المؤثر
سببا منفصلا والا لكان للواجب علة موجبة مع كونه واجبا لذاته هف فلو احتاج
الى المؤثر لكان هو الذات لا غير والعلة ما لم يجب وجودها استحال ان يوجد المعلول لان
وجوب وجود العلة سبب لوجوب وجود المعلول وذلك الوجوب المعتبر في ذات الواجب
هو الوجوب بالذات لاستحالة كونه واجبا بالغير لان كل واجب بالغير ممكن لذاته فيكون
وجوب الوجود بالذات قبل نفسه هذا خلف بالبديهة والكلام فيه كالكلام في عينية
الوجود سوالا وجوابا فلا نعيده واما بيان الحكم الثاني فلان تعينه لو كان زايدا على
حقيقته بان يكون حقيقته حقيقة نوعية متخصصة بالتشخصات او يكون بحيث
يتشخص بامور زايدة على حقيقته سواء كان نوعا منتشرا او محصورا في واحد دون غيره
كالعقل والشمس مثلا لكان معلولا لذاته بالبيان الذي مر في وجوده ووجوبه والعلة
ما لم يكن متعينة لا توجد المعلول لتوقف العلية على الوجود وهو مساوق للتعين بل
عينه ولا يرد النقض بالصورة الجسمية في كونها من حيث نوعيتها وابهامها علة الهيولى
المتشخصة اذ الكلام في العلة المستقلة دون المعينات والشرايط وعلة الهيولى كما
سبق جوهر مفارق مع معاونة صورة ما واعلم ان حقيقة الواجب كما انه لا يمكن ان يكون
معنى نوعيا متشخصا بامر زايد كما علمت فكذلك لا يمكن ان يكون معنى جنسيا متحصلا
بفصل او فصول لان الجنس امر مبهم في ذاته فلا يمكن كونه عين الوجود المتشخص بنفسه
والتقرير الجامع في القبيلتين ان النوع لا يحتاج الى المتشخص في قوام حقيقته وتقرر مهيته
بل في ان يوجد ويحصل بالفعل وكذلك الجنس لا يحتاج الى الفصل في ثبوت المعنى الجنسي له
لانه عرضي له كما ان المتشخص عرضي للنوع والعرضي لا دخل له في تقرير المهية بل كل منهما
لابهامه وكونه بالقوة يحتاج في تحصله ووجوده الى امر مخصص لذاته ومقوم لوجوده
وبالجملة يحتاج الى غواشي الاعداء الوجود وهذا انما يتصور فيما لم يكن ذاته محض الوجود و

والا لكان المقسم مقوما والخارج داخلا وقد ثبت من قبل ان واجب الوجود ليس له
مهية الا صرف الوجود فكل ما فرض مقوما للوجود كالفصل والمتشخص يكون مقوما
لنفس حقيقته فلو كان الوجود الصرف الذي هو نفس حقيقته جنسا للاشياء كما توهمه
بعض المتصوفة لكان الفصل مفيدا للمعنى الجنسي وكذا لو كان بحقيقته متشخصة
بتشخص زايد على ذاته لكان المعنى النوعي محتاجا في معناه الى المتشخص وكلاهما بط
كما علمت فثبت انه الواجب تعالى هو الموجود البحت الذي لا يوصف بانه كلي او جزئي اي
فرد من طبيعة كلية بل انه متميز بذاته منفصل بنفسه عن ساير الموجودات لا
بامر فصلي او عرضي وانه عقلي بمعنى انه مجرد عن المادة لا بمعنى انه كلي واذ لا جنس
له ولا فصل له فلا حد له واذ لا حد له ولا علة له فلا برهان عليه لان الحد والبرهان
كما تحقق في الميزان متشاركان في الحدود والشيء الذي يكون غنيا عن كل شيء فالعلم
به اما ان يكون اوليا شهوديا او اعترافا بالجهل واستدلالا عليه بآثاره ولوازمه
وح لا يعرف حق معرفته اذ لا يعرف بها حقيقته ومهيته فليس شيء غير واجب الوجود برهانا
عليه وهو البرهان على كل شيء فان العلم اليقيني بذي السبب هو وجود جميع
الممكنات لا يحصل الا بالسبب كما ورد في الصحيفة الالهية على اي شيء اكبر شهادة قل
الله نعم لو استدل عليه باوثق القياسات وهو الاستدلال من حال الوجود وانه يقتضي
واجبا بالذات كما اشرنا اليه لم يكن القياس دليلا وان لم يكن ايضا برهانا محضا بل
كان قياسا شبيها بالبرهان على ما صرح به الشيخ الرئيس واليه الاشارة في قوله
شهد الله انه لا اله الا هو فصل في توحيد واجب الوجود بمعنى نفي الشركة عنه في
مفهوم وجوب الوجود لا بمعنى ان نوعه منحصر في شخصه على ما توهم لفساده كما علمت
ومجرد كونه تع متشخصا بنفس ذاته لا يكفي في استحالة الشريك له في بادي النظر كما زعمه
بعض الشارحين حيث قال ان ما بيناه من ان التعين نفس حقيقته يكفي في اثبات
توحيده فان التعين اذا كان نفس المهية كان نوع تلك الماهية منحصرا في شخصه
بالضرورة انتهى وذلك لاحتمال ان يكون هناك حقايق مختلفة واجبة الوجود تعينت كل

منها نفس حقيقته فلا بد مع ذلك من اقامة البرهان على التوحيد فنقول
لو فرضنا موجودين واجبي الوجود لكانا مشتركين في وجوب الوجود على هذا الفرض
ومتغايرين بامر من الامور والا لم يكونا اثنين وما به الامتياز اما ان يكون تمام الحقيقة
او لا يكون تمام الحقيقة بل جزءها لا سبيل الى الاول لان الامتياز لو كان بتمام الحقيقة
لكان وجوب الوجود المشترك بينهما خارجا عن حقيقة كل منهما او خارجا عن حقيقة
احدهما وهو اي خروج وجوب الوجود عن حقيقة الواجب بالذات مح لانا بينا ان وجوب
الوجود نفس حقيقة واجب الوجود نفس حقيقة واجب الوجود لذاته فليس هيهنا بحث لان معنى
قولهم وجوب الوجود نفس حقيقة واجب الوجود وانه يظهر من نفس تلك الحقيقة امر صفته
وجوب الوجود نفس حقيقته لان تلك الحقيقة عين هذه الصفة فلا يكون اشتراك
موجودين واجبي الوجود في وجوب الوجود الا ان يظهر من نفس كل منهما امر صفته وجوب
الوجود فلا منافاة بين اشتراكهما في وجوب الوجود وتمايزهما بتمام الحقيقة اقول
معنى كلام الحكماء ان وجوب الوجود عين حقيقة الواجب هو ان ذاته بنفس ذاته
مصداق لهذا الحكم ومنشأ انتزاعه من دون انضمام امر اخر من غير ملاحظة حيثية اخرى
غير ذاته اية حيثية كانت حقيقية او اضافية او سلبية وكذلك قياس ساير صفاته وتوضيح
ذلك انك كما قد تعقل المتصل مثلا نفس المتصل كالجزء الصوري للجسم من حيث هو جسم وقد
يعقل شيئا ذلك الشيء هو المتصل كالمادة له فكذلك قد يعقل واجب الوجود بما هو واجب الوجود
وقد يعقل شيئا ذلك الشيء هو واجب الوجود ومصداق الحكم به ومطابقه في الاول
حقيقة الموضوع وذاته فقط وفي الثاني هي مع حيثية اخرى هي صفة قائمة بالموضوع المرضوع
حقيقية او انتزاعية وكل واجب الوجود لم يكن نفس واجب الوجود بل يكون له حقيقة تلك
الحقيقة متصفة بكونها واجبة الوجود ففي اتصافها به يحتاج الى عروض ذلك الامر والى
جاعل يجعلها كذلك ويجعلها بحيث ينتزع منه هذا الامر فهي في حد ذاتها ممكنة الوجود
وبه صارت واجبة الوجود فلا يكون واجب الوجود لذاته فكل واجب الوجود بذاته فهو نفس
واجب الوجود بذاته وقس عليه ساير صفاته تعالى الحقيقية الكمالية كالعلم والقدرة وغيرهما

ولا سبيل الى الثاني لان كل واحد منهما يكون مركبا من ما به الاشتراك وما
به الامتياز وكل مركب يحتاج الى غيره فلا يكون واجبا لامكانه فيكون كل واحد من
الواجبين او احدهما ممكنا لذاته هف فلئن قيل لم لا يجوز ان يكون ما به
الامتياز امرا عارضا لا مقوما حتى يلزم التركيب فجوابه ان ذلك يوجب ان
يكون التعين عارضا وهو خلاف ما ثبت بالبرهان وليعلم ان البراهين الدالة
على هذا المطلب الذي هو من اصول المباحث الالهية كثيرة لكن تتميم جميعها يتوقف
على ان حقيقة الواجب تع هو الوجود البحت القائم بذاته المعبر عنه بالوجوب
الذاتي والوجود المتاكد وان ما يعرض الوجوب او الوجود فهو في حد نفسه ممكن ووجوده
كوجوبه يستفاد من الغير فلا يكون واجبا وهذه المقدمة مما يفتاق اليها البرهان ويصرح بها
في كتب اهل العلم والعرفان وقد اسلفنا القول فيها وبما يندفع ما يشوشت به طبايع الاكثرين
وتبلدت منه اذهانهم وشبهه ما ينسب الى ابن كمونه وهو الذي سماه بعضهم بافتخار الشياطين
لابرائه هذه الشبهة العويصة الدفع والعقدة العسيرة الحل وهي انه لم لا يجوز ان يكون
هناك هويتان بسيطتان مجهولتا الكنه مختلفتان بتمام الماهية يكون كل منهما واجبا
بذاته ويكون مفهوم واجب الوجود منتزعا منهما مقولا عليهما قولا عرضيا وذلك لانا
نجيب عن هذه الشبهة بان مفهوم واجب الوجود لا يخلو اما ان يكون انتزاعه عن نفس ذات
كل منهما من دون اعتبار حيثية خارجة عن نفس الذات اي حيثية كانت او مع اعتبار تلك
الحيثية وكلا الشقين مح اما الثاني فلما مر من ان كل ما لم يكن ذاته مجرد حيثية انتزاع الوجوب
فهو ممكن في ذاته واما الاول فلان مصداق حمل مفهوم واحد ومطابق صدقه بالذات
مع قطع النظر عن اي حيثية كانت لا يمكن ان يكون حقايق متخالفة متباينة بالذات غير
مشتركة في ذاتي اصلا وظني ان كل سليم الفطرة يحكم بان الامور المتخالفة من حيث كونها
متخالفة بلا حيثية جامعة لا يكون مصداقا لحكم واحد ومحكيا عنها به نعم يجوز ذلك
اذا كانت تلك الامور متماثلة من جهة كونها متماثلة كالحكم على زيد وعمرو بالانسانية
من جهة اشتراكهما في تمام الماهية لا من حيث اختلافهما بالعوارض المشخصة او كانت

شتركة في ذاتي من جهة كونها كذلك كالحكم على الانسان والفرس بالحيوانية من جهة اشتمالها
على تلك الحقيقة الجنسية او في عرضي كالحكم على الثلج والعاج بالابيضية من جهة
اتصافهما بالبياض او كانت تلك الامور المتباينة متفقة في انتسابها الى شيء واحد
كالحكم على ضلالات الممكنات بالوجود من حيث انتسابها الى الوجود الحق جل مجده عند من
يجعل وجود الممكنات امرا عقليا انتزاعيا او كانت متفقة في امر سلبي كالحكم عليها
بالامكان بسلب ضرورة الوجود عن الجميع لذواتها واما ما سوى ذلك الوجود المذكور
فلا يتصور فيها ذلك ضرورة بل نقول لو نظرنا الى نفس مفهوم الوجود المصدري العام
بوجه من الوجوه بديهة اداّنا النظر والبحث الى ان حقيقته وما ينتزع هو منه امر
قائم بذاته هو الواجب الحق والوجوب المطلق الذي لا يشوبه عموم ولا خصوص ولا تعدد
اذ كل ما وجوده هذا الوجود لا يمكن ان يكون بينه وبين شيء آخر له ايضا هذا الوجود
فرضا مباينة اصلا ولا تغاير فلا يكون اثنان بل يكون هناك ذات واحدة ووجود واحد
كما اشار اليه صاحب التلويحات عظم الله قدره لقوله صرف الوجود الذي لا اتم منه كلما
فرضته ثانيا فاذا نظرت فهو هو اذ لا ميز في صرف شيء فوجوب وجوده الذي هو ذاته
يدل على وحدته كما في التنزيل شهد الله انه لا اله الا هو وعلى موجودية الممكنات بركما
في قوله تعم او لم يكف بربك انه على كل شيء شهيد اول وانما يبدا لله تعم وملكوته
برهان عرشي على توحيد الواجب تعالى يتكفل لدفع الاحتمال المذكور يستدعي بيان تمهيد
مقدمة وهي ان حقيقة الواجب تعالى لما كان في ذاته مصداقا للواجبية ومطابقا للحكم
عليه بالموجودية بلا حيثية اخرى غير ذاته والا لزم احتياجه في كونه واجبا وموجودا
الى غيره كما مر من البيان وليس للواجب تعالى جهة اخرى في ذاته لا يكون بحسب
تلك الجهة واجبا وموجودا والا لزم التركيب في ذاته من هاتين الجهتين
ابتداءا او بالاخرة وقد ثبت بساطته تعالى من جميع الوجوه فح نقول ينبغي ان يكون
واجب الوجود بذاته موجودا واجبا بجميع الحيثيات الصحيحة وعلى جميع الاعتبارات
المطابقة لنفس الامر والا لم يكن حقيقته من حيث هي هي بتمامها مصداقا لحمل الوجود

والوجوب اذ لو فرض كونه فاقدا لمرتبة من مراتب الوجود ووجه من وجوه التحصل
او عادما لكمال من كمالات الموجود بما هو موجود فلم يكن ذاته من هذه الحيثية
مصداقا للوجود فيتحقق ح في ذاته جهة امكانية او امتناعية تخالف جهة
الفعلية والتحصل فيتركب ذاته من حيثيتي الوجوب وغيره من الامكان او الامتناع
فلا يكون واحدا حقيقيا وهذا معنى قولهم واجب الوجود بالذات واجب الوجود
من جميع الحيثيات لا ما فهموه كما سيجيئ في الفصل التالي لهذا الفصل فاذا
تمهدت هذه المقدمة التي مفادها ان كل كمال وجمال يجب ان يكون حاصلا لذات
الواجب تعالى وفي غيره يكون مترشحا عنه فنقول لو تعدد الواجب بالذات لا يكون
بينهما علاقة ذاتية لزومية لان الملازمة بين الشيئين يستلزم معلولية احدهما
للآخر او معلوليتهما كل منهما لامر ثالث كما تحقق في موضعه فعلى احد التقديرين
يلزم معلولية الواجب وهو خرق الفرض فاذن لكل منهما مرتبة من الكمال وحظ من
الوجود والتحصل لا يكون هو للآخر ولا منبعثا ومترشحا عنه فيكون كل واحد منهما
عادما لنشأة كمالية وفاقدا لمرتبة وجودية سواء كانت ممتنعة الحصول له او ممكنة
فذات كل منهما بذاته ليست محض حيثية الفعلية والوجوب بل يكون ذاته بذاته مصداقا
لحصول شيء وفقد شيء فلا يكون واحدا حقيقيا والتركيب بحسب الذات والحقيقة
ينافي الواجبية فالواجب يجب ان يكون من فرط التحصل جامعا لجميع النشآت الوجودية
والحيثيات الكمالية التي بحسب الوجود بما هو وجود فلا مكافئ له ثم في الوجود بل ذاته
بذاته يجب ان يكون مستند جميع الكمالات ومنبع كل الخيرات وهذا البرهان وان لم
ينفع للمتوسطين فضلا عن الناقصين لابتنائه على كثير من الاصول الفلسفية و
المقدمات المطوية لكنه عند من ارتاضت نفسه بالفلسفة يرجح على كثير من البراهين
فصل في ان الواجب لذاته واجب من جميع جهاته هذه العبارة موروثة من القدماء
والمراد معناها ما نبهناك عليه في الفصل السابق وهو ان واجب الوجود ليس فيه جهة
امكانية بمعنى ان كل ما يمكن له بالامكان العام فهو واجب له ومن فروع هذا الحكم قوله

اي ليس له حالة منتظرة فان ذلك من خواص الواجب دون هذا التحقيق في المفارقات عن
المادة مطلقا عند الحكماء القائلين بامتناع صدور الحادث عن القديم الا بتوسط الحركة
الدورية والمادة المنفعلة اذ لو كان للمفارق حالة منتظرة يمكن حصولها فيه لكان
انفعاله عن الحركة والاوضاع الجسمانية وذلك يوجب كونه جسما او متعلقا بالجسم مع كونه مفارقا
عنه بالكلية هف والدليل على الحكم الاصل قوله لان ذاته كافية فيما له من الصفات فيكون
واجبا من جميع جهاته وانما قلنا ان ذاته كافية فيما له من الصفات لانها لو لم يكن كافية
لكان شيء من صفاته من غيره بالضرورة فيكون حضور ذلك الغير ووجوده علة لوجود تلك
الصفة في ذات الواجب تعالى وغيبته اي عدم ذلك الغير علة لعدمها اي لعدم تلك الصفة
في ذاته تعالى وذلك لان وجود العلة علة لوجود المع وعدمها العدمه ولو كان كذلك اي لو
كان وجود تلك الصفة معلولا لحضور ذلك الغير وعدمها معلولا لغيبته لم يكن ذاته
ثم اذا اعتبرت من حيث هي هي بلا شرط يجب لها الوجود لانها اما ان يجب مع وجود تلك
الصفة او مع عدمها فان كان اي الوجوب مع وجود تلك الصفة لم يكن وجودها من غيره
لحصولها بذات الواجب من حيث هي هي بلا اعتبار حضور الغير وان كان الوجوب مع عدمها
لم يكن عدمها من غيبته لحصوله بذات الواجب من حيث هي هي بلا اعتبار غيبة الغير واذا لم يجب
وجودها بلا شرط لم يكن الواجب لذاته واجبا لذاته لان الواجب لذاته عبارة عن موجود اذا
اعتبر من حيث هو مع قطع النظر عما سواه وجب له الوجود وح لم يكن كذلك هف وههنا
ايراد مشهور وهو ان غاية ما لزم من الدليل ان يكون وجود الصفة او عدمها بالغير لا ان
يكون الواجب في حد ذاته وتعينه متعلقا بذلك الغير وذلك لانه ان اراد باعتبار الذات من حيث
هو هي ملاحظتها مع عدم ملاحظة الغير فالملازمة ممنوعة اذ لا يلزم من عدم ملاحظته
او عدم ذلك الامر وان اراد به اعتبارها مع عدم الغير في نفس الامر وجودا وعدما فالملازمة
مسلمة لكن بطلان التالي ثم فان اعتبار الذات مع عدم الشرطين على الفرض المذكور مح والمح
جاز ان يستلزم المح وهو عدم كون الواجب واجبا فلا يظهر الخلف والاولى ان يقرر الدليل
هكذا اذا اعتبرت ذات الواجب تعم من حيث هي هي بلا شرط اي مع قطع النظر عن ذلك الغير

وجودا اعدما فاما ان يجب وجوده مع وجود تلك الصفة وهو مح لاستحالة وجود المعلول مع
قطع النظر عن وجود العلة او مع عدم تلك الصفة وهو ايضا مح بعين ما ذكرناه ولا
يخفى ان وجوب الذات لا يتخ في نفس الامر عن هذين الامرين الحالين على تقدير اعتبار
الذات بلا شرط فيكون وجوب الذات ايضا مح لو لم يعتبر مع الشرط فلا بد من اعتباره وهو
التالي فثبت الملازمة وبطلان التالي معلوم فكذا المقدم قيل هذا الحكم منقوض بالنسب
عو بان الدليل فيها فيلزم ان يكون واجبة الحصول له تعم بحسب ذاته بلا مدخلية للغير ممتنع
تبدلها وتغيرها مع ان ذات الواجب غير كافية في حصولها له تعم لتوقفها على امور مغايرة
للذات متغيرة متجددة والتزم ذلك واعترف به الشيخ الرئيس في الهيات الشفاء حيث قال
ولا نبالي بان يكون ذاته ماخوذة مع اضافة ممكنة الوجود فانها من حيث هي علة لوجود زيد
ليست بواجبة الوجود بل يكون من حيث ذاتها اقول التحقيق الحق في هذا المقام يستدعي تقديم
جملة من الكلام وهو ان صفاته تعالى منها حقيقية كالحياة كالقدرة والعلم ونظايرهما
وهي عين ذاته بمعنى ان ذاته من حيث حقيقته مبدء لانتزاعها ومصداق لحملها بلا
اعتبار حيثية اخرى كما اشرنا اليه سابقا ومنها اضافية محضة كالمبدائية والقبلية وغيرهما
وهي زائدة على ذاته متاخرة عنها وعن ما اضيف اليه ولا يخل بوحدانيته كونها زائدة عليه
فان الواجب تعم ليس علوه ومجده بنفس هذه الصفات الاضافية بل يكون في ذاته بحيث تنشأ
منه هذه الصفات وهو انما هو كذلك بنفس ذاته فعلوه ومجده لا يكون الا بذاته لا بغيره ومنها
سلبية محضة كالقدوسية والفردية واشباههما والاتصاف بها يرجع الى سلب الاتصاف بصفات
النقص كما ان صفاته الحقيقية لا يتكثر ولا يتعدد ولا يكون فيها اختلاف الا بحسب التسمية بل
جميعها يرجع الى معنى واحد وحيثية واحدة هي بعينها حيثية الذات فذاته بذاته مع كمال
فردانيته وبساطته يستحق هذه الاسماء لا باعتبار غير ذاته كما قال المعلم الثاني وجود كله وجوب كله
علم كله قدرة كله حيوة كله لا ان شيئا منه علم وشيئا آخر قدرة ليلزم التركيب في ذاته ولا ان
شيئا فيه علم وشيئا آخر فيه قدرة ليلزم التكثر في صفاته الحقيقية فكذلك يجول في
صفاته الاضافية والسلبية انها لا تتكثر معناها ولا تختلف مفهومها وان كانت زائدة

على انه تعالى فان اضافاته الى الاشياء وان تعددت اسبابها واختلفت لكنها كلها ترجع
الى معنى واحد واضافة واحدة هي نوبة الايجابية للاشياء فبدائية هي بعينها رازقية
ولطف ورحمة وبالعكس وهكذا في جميعها وما يؤدي تكثرها واختلافها الى اختلاف في ذاته
لانها منبعثة عن ذاته والسلوب ايضا يرجع جميعها الى سلب الامكان قال العلامة الشيرازي
في شرح حكمة الاشراق والمحقق الشهرزوري في كتاب الشجرة الالهية ناقلين عن الشيخ الالهي شهاب
الدين نور الله سره وما يجب ان نعلم وتحققه انه لا يجوز ان يلحق الواجب اضافات مختلفة
توجب اختلاف حيثيات فيه بل له اضافة واحدة هي المبدائية تصحح جميع الاضافات كالرازقية
والمصورية ونحوهما ولا سلوب فيه كذلك بل له سلب واحد يتبعه جميعا وهو سلب الامكان
فانه يدخل تحته سلب الجسمية والعرضية وغيرهما كما يدخل تحت سلب الجمادية عن الانسان سلب
الحجرية والمدرية عنه وان كانت السلوب لا يتكثر عن كل حال انتهى فثبت ان اضافته تعالى الى
الاشياء اضافة واحدة بحسب المعنى لا اختلاف فيها اذا تمهد ما استقيناه من الكلام الذي
شهدت بحقيقته عقول الاعلام من الكرام فنقول ان ذاته تعالى لا يتغير بتغير جزئيات الاضافة
اليه وان تغيرت اضافته اليها بحسب كونها متغيرة في انفسها ومن حيث هي اضافة
مختصة بها لا بما هي اضافة مطلقة لان تلك الصفات يستلزم التعلق الى امر كلي كمخلوق
كلي ومرزوق كلي بالذات والى الجزئيات المندرجة تحت ذلك الامر الكلي بالعرض فذات الواجب
وان كانت غير كافية ابتداء في حصول الصفة الاضافية له بل يتوقف على حصول امر ما غيره
لكن ذلك الغير وجوده ووجوبه حاصل من الواجب تعالى لانه معلول له بالذات او بواسطة معلول
بالذات والذات مستقلة في افادة الجميع والجميع مستفاد من ذاته تعالى واجبة بسببه
من حيث وجوبها بسببه تعالى واستناده اليه لا يمكن فرض عدمها من حيث امكانها
في حد ذواتها لا يتعلق بها اضافة المبدائية والخالقية وغيرهما فالصفة بهذه الصفات
النسبية لا يحصل الا به تعالى لان الغير من حيث هو غير ومن حيث اعتباره في نفسه غير موجود
ومن حيث هو اثر من آثاره ولمعة من انواره مرتبط به وهو متعلق الاضافة وبهذا الاعتبار هو
كالاضافة اليه حاصلان من نفس وجوده ومن فيض جوده بلا مدخلية شيء اخر فيه وذلك

الذي هو واحد او متعدد وان كان امرا واحدا بهذا الاعتبار وانما التعدد والاختلاف بحسب ذلك الامر في
انفسها وذلك لا يوجب تعددا واختلافا في ذاته تعالى ولا في صفاته والحاصل ان صفاته تعالى الاضافية وان كانت
زائدة على ذاته تعالى لكنها لا يحصل بها كثرة في ذاته ولا اليه تغير في ذاته تعالى لانها لاجل اختلاف معانيها في انفسها
حتى يوجب تكثر اعتبارات واختلاف حيثيات في ذاته تعالى كما ذكرنا والتعددات والتجددات الواقعة فيها
انما هي بالقياس الى الاشياء المتعلقة بها المتعددة او المتجددة في انفسها او بقياس بعضها الى بعض
واما بالنسبة الى الذات الاحدية الواجبية المتعالية فلجميع ذلك واحدة منتسبة الى ذلك الجناب بانتساب واحد
بمعنى ان سائر الانتسابات وهي لها مرتبة ترتيبا سببيا ومسببيا على حسب ترتيب مفطوراته ومبدعاته
لا يوجب تكثرا في ذاته تعالى كما لا يوجب صدور الاشياء الكثيرة المترتبة تكثرا في ذاته وهذا معنى ما قيل
الا انه مبين من الملا سعد ان نسبة الاول الى الثاني اتم جميع النسب واما متجددة على حسب تجدد متعلقاتها
المتجددة المتغيرة في انفسها او بقياس بعضها الى بعض فلا يوجب تغيرا في ذاته تعالى اما بالقياس الى ذات
الواجب تعالى فهي في درجة واحدة باقية لا تجدد ولا تغير بل التجدد والتغير والحضور والغيبة انما يتحقق
في مجرى الزمان المطمور في كورة المكان واما الواجب تعالى فهو ارفع واعلى من ان يقع في التغير والتجسم
قال بعض العرفاء ليس عند ربك صباح ولا مساء بمعنى ان نسبة ربك المنزه عن وصمة التغير والتجدد الى
جملة المتغيرات والمتجددات نسبة واحدة ومعيته معية غير زمانية ومن هاهنا يظهر لك معنى كلام الشيخ
التعليقات ان الاشياء كلها عند الاول واجبات ليس هناك امكان البتة فاذا كان شيء لم يكن في وقت ما
يكون من جهة القابل لا من جهة الفاعل فانه اذا حدث استعداد في المادة حدثت فيها صورة ليس هناك
ليس هناك منع ولا بخل فالاشياء كلها واجبة الا بحيث معا وممتنع وهناك لا يكون هناك كما يكون عندنا

فصل في ان الواجب تعالى لا يشارك الممكنات في وجوده اختلفت كلمة ارباب الانظار واصحاب الافكار في
ان موجودية الاشياء بماذا فذهب بعض الاعلام من الكرام الى ان موجودية كل شيء باتحاده مع مفهوم الموجود
فما ذا ابتا كالحق الواجب تعالى فبالاتحاد الحكمي يتحد المفهوم لا بسبب قيام الشيء بشيء ولا بدخول فيه
المبدء والموضوع اما باعتبار العامة بتغير عنه في الفارسية بهست وليس الوجود عنده قيام
الا بالماهيات الممكنة او بنفسه كما في الواجب عند غيره وان اتصاف الشيء من الاشياء بالوجود عنده الا في
الاعتبار العقلي المخالف للواقع كما صرح به في تعاليقه على كتاب التجريد وذهب ابو الحسن الاشعري

والبناء على ان وجود كل شيء عين ماهيته بمعنى انه المفهوم من وجود الانسان هو معنى الحيوان
الناطق مثلا ولفظ الوجود في لغة العرب كمرادفاته في سائر اللغات مشترك من معاني الايكاد
فيحصر وجمهور المتكلمين على ان الوجود عرض قائم بالماهية في الواجب والممكن قيام سائر الاعراض بمحالها
والمشهور من مذهب الحكماء المشائين انه كذلك في الممكنات واما في الواجب فهو عندهم عين ذاته
بمعنى ان حقيقته وجود خاص قائم بذاته غير مفتقر الى فاعل يوجده او محل يقوم به وهو
عندهم مخالف لوجودات الممكنات بالحقيقة وان كان مشاركا لها في الوجود المطلق ويعبرون
عنه بالوجود البحت والوجود بشرط لا بمعنى انه لا يقوم بالماهية اصلا وحين اعترض عليهم بان الوجود
الوجود الخاص يحتاج الى الوجود المطلق ضرورة امتناع تحقق الخاص بدون العام اجابوا بانه
وجود خاص متحقق بنفسه لا بالفاعل قائم بذاته لا بالماهية غني في التحقق عن الوجود المطلق وغيره من
العوارض والاسباب ووقوع الوجود المطلق عليها وقوع لازم خارجي كما ان كون الشيء اخص من مطلق
الماهية والشيئية لا يوجب احتياجه اليها كيف والمطلق اعتباري محض والوجودات عندهم حقائق
متخالفة متكثرة لا بمجرد عارض الاضافة الى الماهيات ليكون متماثلة الحقيقة ولا بالفصول ليكون
الوجود المطلق جنسا لها الا انه لما لم يكن لكل وجود اسم خاص كما في اقسام الشيء توهم ان تكثر الوجودات
انما هو بمجرد الاضافة الى الماهيات المعروضة لها وزعمت جماعة من الاخرين ان الوجود امر عقلي انتزاعي
من المعقولات الثانية وهو ليس مبدأ لشيء من الموجودات حقيقة نعم مصداق حمله على الواجب تعالى
ذاته بذاته ومصداق حمله على غيره ذاته من حيث هو مجعول للجاعل او الحيثية الى الآن
الامر الذي هو مبدأ لانتزاع المحمول في الممكن ذاته من حيثية مكتسبة من الفاعل وفي الواجب ذاته بذاته
ولعل هذا المذهب ما لصاحب الاشراق كما يظهر لمن تتبع كتبه وطائفة اخرى ذهبوا الى ان موجودية الاشياء
انما هي لكونه وجودا خاصا او موجودية الممكنات بارتباطها بالوجود الحقيقي الذي هو الواجب بالذات
فالوجود عندهم واحد شخصي والتكثر في الموجودات بواسطة تكثر الارتباطات لا بواسطة تكثر وجودها
فاذا نسب الوجود الحقيقي الى الانسان حصل موجود واذا نسب الى الفرس حصل موجود آخر وهكذا فمعنى قولنا
الواجب موجود انه وجود ومعنى الانسان او الفرس او غيره موجود انه منسوب الى الواجب فكما ان في
وجود زيد ووجود عمرو بمنزلة قولنا الدرهمي والدمري فمفهوم الموجود اعم من الوجود القائم بذاته

ومن الامور المنتسبة اليه نحو من الانتساب فان صدق المشتق لا ينافي قيام مبدأ الاشتقاق بذاته الذي
هو مبدأ لبث القيام بالغير ولا كون ما صدق عليه المشتق هو المبدأ الا متعرضا له بوجه من الوجوه
بل ان اطلاق المشتق على ارباب الاشياء عرفية مبنية على المعاني العقلية وما قالوا من كون المشتق من
المعقولات الثانية والمفهومات العامة والاعتبارات الزائدة لا ينافي كون المبدأ حقيقة قائمة
منتصبة بحيالها كالشمس وما نسب الى الفقهاء محله محل يختلف بالقياس الى الامور وليس هذا المذهب
ادون المذاهب من الحكماء وهو مختار بعض العرفاء والمتكلمين ومن لم يفهم من دأبه كتاب التلويحات
لصاحب الاشراق وهو ان وجود الجزء سواء كان واجبا او ممكنا عقلا او نفسا عين ذاته فالجردات عنده
هذا الرأي وجودات محضة فانه قال ما يدل على انه لا يكون ماهية النفس الانسانية هي الوجود
ثم حكم بعلى تجرد وجودها ونظر في بيان ذلك بقوله واذا كان ذاتك على ما عرفتك من الوجود في العقول
اولى ثم ان الدليل على انه لا نفس المعتزلة ان حقيقة الواجب هو الوجود المطلق متمسكا بانه لا يجوز
ان يكون عدما او معدوما وهو ظاهر ولا ماهية موجودة بالوجود او مع الوجود لما في ذلك من الاحتياج
والتركيب فتعين ان يكون وجودا وليس هو الوجود الخاص لانه ان اخذ مع المطلق تركب او مجرد المطلق
يحتاج ضرورة احتياج المقيد الى المطلق وضرورة انه يلزم من ارتفاعه ارتفاع كل وجود في الجواب
هذا القول منهم يرجع في الحقيقة الى ان الواجب ليس موجودا بالذات وان كل موجود حتى الاشياء
واجب نعم مما يقول الظالمون علوا كبيرا لان الوجود المطلق مفهوم كلي لا تحقق له الا في الذهن ولا شك
في تكثر الموجودات التي هي افراده وما توهموه من احتياج الخاص الى العام فهو بل الامر بالعكس فان العام
يتحقق الا في ضمن الخاص ثم ان كان العام ذاتيا لا يتقوم هو البحث تقوم في العقل وان كان
عارضا له واما ما توهموه من انه يلزم من ارتفاعه ارتفاع كل موجود حتى الواجب فيمتنع عدمه وما يمتنع عدمه
فهو واجب فغلط منشاؤه عدم الفرق بين ما بالذات وما بالعرض فان ما يلزم هو الوجوب لو كان
امتناع العدم بذاته وهو ممنوع بل ارتفاعه يستلزم ارتفاع بعض افراده الذي هو الواجب كسائر اللوازم
العقلية للواجب مثل الشيئية والمفهومية والعلية والعالمية وغيرها فانه لا يمتنع لذاته لامتناع
الشيء بنفسه لا انه يمتنع اتصاف شيء بنقيضه بمعنى حمله عليه بالمواطاة مثل قولنا الوجود معدوم
لا الاشتقاق مثل قولنا الوجود معدوم كيف وقد اتفقت الحكماء على ان الوجود المطلق العام معدوم

وما ادعى البعض نظرا بعد ابطال الحقيقة وانكار العقيدة والرياضات العقلية والمجاهدات الشرعية ان
موجودية كل شيء كما اشرنا اليه سابقا انما هي بكونه عين حقيقة الوجود في الواقع [illegible]
[illegible]
وجوده الخاص [illegible] وليست الوجودات الخاصة امورا ذهنية كما يقوله الاشراقيون ولا التفاوت بينها
انما يكون بالذات كما يقوله المشاؤون بل بالشدة والضعف والكمال والنقص فوجود كل شيء عين حقيقته
في الواقع [illegible]

[illegible]

تصور ثم انما يتصور في التواطي من الذاتيات دون المشكك فان الماهية التي اذا جردت عن الزوايد يكون
متفقة غير متفاوتة منحصرة في المتواطيات والمشكك ليس من هذا القبيل بل هذا اول المسئلة فان كل
مرتبة توجد منه في الخارج في ضمن شخص او اشخاص متعددة او لا يمكن وجودها في العقل بحيث
اذا جردها العقل عن الخارجيات توجد تلك المرتبة بعينها في الذهن ويعرض لها الكلية بالقياس الى
تلك الافراد دون غيرها وكذا حال مرتبة اخرى لها اذ هو على هذا القياس فتلك المراتب الماخوذة عن
الاشخاص الخارجية الموجودة في الذهن لنسبة التامية والنقص مرتبة واحدة منها ليس من اولية
منها الكلية والعموم بالقياس الى جميع الاشخاص المندرجة تحت جميع المراتب ثم الجميع مشتركة في معنى واحد
مبهم غاية الابهام وهو الابهام بالقياس الى تمام نفس الحقيقة وبعضها من الابهام الناشي من
الاختلاف في الافراد بحيث قصوياتها وهذا مباحث التشكيك على وجه يتفق ومع التكلفات اما تمنا
من الاستعداد وبعد من السوانح العرشية المذكورة هنالك في اثبات التفاوت في الذاتيات هو ان
اجزاء الزمان متشابهة الماهية مع تقدم بعضها على بعض بالذات لا بامر خارج عن ذاتها وبالجملة الدليل
المذكور في هذا الفصل على نفي زيادة حقيقة الوجوب بل الماهية انما يتم لو لم يكن الوجود مشتركا وباقي نفس
حقيقته اذ مع تمام هذا الاحتمال في الوجود كما يجب اتفاق معنى حقيقته في جميع المراتب والافراد في
التجرد والحلول كذلك الماهية الجوهرية كالانسان وغيره قد يوجد في الخارج لا في محل وفي الذهن في محل مع
كونها واحدة نوعية مطلق ان الوجود له حقيقة واحدة تختلف المراتب التي هي ليس لها ولا فصل بل الشيء من لها
الكلية وانما الكلي هو الامر المصدري البديهي المتصور من اوايل العقليات الذي هو العرض العام لجميع
افراده ليست متخالفة الذوات والحقائق بل بالهويات التي ليست بامور زائدة على حقيقة الوجود فان
التعين والتخصص فيها نفس هوياتها المتعددة في مع الحقيقة المتقدمة بعضها على بعض بالذات والحقيقة بالا
الاختلاف التشكيكية من الاولوية وعدمها والتقدم والتأخر والقوة والضعف فالوجود الذي لا
سبب له اولى بالموجودية من غيره وهو متقدم على جميع الوجودات تقدما ذاتيا بل الوجود ان كان لا علاقة
وبجهات اتم وجوده ويجهز غيره بوجوده ولذا كل من الوجودات العقلية متقدم على ما بعده ووجود
الجوهر متقدم على وجود العرض والوجود المفارق اقوى من الوجود المادي والقار من الوجود اقوى
من غير القار وهذا وجود نفس المادة القابلة اضعف الوجودات الجوهرية كما ان وجود الحركة و

الزمان

الزمان والعدد واشباههما من ضعفاء الوجود اخس الوجودات العرضية ولذلك هي واقعة في حاشية
الوجود ناز لقد في صف نعال مجلس الافاضة والجود والمشاؤن لو قالوا ان العقل مثلا متقدم بالطبع على
الهيولى والجسم والصورة متقدمتان على الجسم الطبيعي فليس مرادهم انه يهيئة شيء من تلك الاشياء
متقدمة على ماهية الاخر او حمل الجوهر على الجسم وجزئية متقدم وبناء على المقصود ان وجود ذاك متقدم
على وجود هذا فالعلية والمعلولية والتابعية والنقص والكمال والنقص في هذه الاشياء بسبب الوجودات
الوجودات بنفس هوياتها العينية لا بامر اخر فالوجود الواقع في كل مرتبة من المراتب لا يتصور وقوعه في مرتبة اخرى
في مرتبة ولا وقوعه في مرتبة الاخر سابقة او لاحقة واشد المتعصبين في باب اعتبارية الوجود وكونه
امرا عقليا لا تحقق له في الخارج هو صاحب الاشراق انه مع كون وجود الواجب عين ذاته حيث قال في
كتبه من انه ليس في الوجود ما هو من ماهية الوجود فانا بعد ان تصورنا مفهومه قد نشك في
هل له الوجود ام لا فيكون له وجود زائد وكذا يجري الكلام في وجود فيتسلسل الى غير النهاية وكذلك
الابان وجود المقول على الموجودات اعتبار عقلي وجوابه ان حقيقة الوجود وكنهه لا يحصل في الذهن
اذ ما حصل في الذهن هو امر كلي وان تخصص بامور وحقيقة الوجود ليس كليا كما عرفت وما حصل منها
امر انتزاعي عقلي وهو وجه من وجوهه والعلم بحقيقته يتوقف على المشاهدة الحضورية وبعد مشاهدة
حقيقته والاكتناه بهيئة التي هي عبارة من الاينية لا مجال لهذا الشك والا لما ان يورد هذا الوجه معا
الراسخين المشائين كما فعله في حكمة الاشراق لانهم لما استدلوا على مغايرة الوجود للماهية بما ورد منا ان العقل
الماهية وشك في وجودها او المشكوك فيه ليس نفس المعلوم ولا داخلا فيه فهما متغايران في الاعيان
فالوجود زائد على الماهية الزمهم بعين هذا الحجة بقوله ان الوجود ايضا كوجود العنقاء مثلا نتصوره ولم نعلم
انه موجود في الاعيان لا يحتاج الوجود الى وجود اخر ويتسلسل مترتبا موجودا معا الى غير النهاية لكن ما اورد
عليه يجري مثله في الحجة فينهدم الاساس ان **فصل** في ان الواجب لذاته عالم بذاته لا ان الواجب مجرد
عن المادة وعلائقها اذ لو لم يكن مجردا عن المادة لكان اما منطبعا او حالا في محل او يكون نفس المادة القابلة
للصور والاعراض الجسمانية والمادي لا يخ من احد هذه الامور والتوالي باسرها باطلة فكذا المقدم اما الاول
والثاني فلاستلزامها التركيب والاحتياج الى الغير في الوجود وهما منفيان في حق الباري تعالى واما الثالث فلان
المادة كما مر ضعيفة الوجود لا تتقوم بنفسها بل بما حل فيها لانها محض القوة والانفعال والواجب تع محض الفعلية

والقصد فلا يكون الواجب مادة كما لا يكون ذو مادة فيكون مجردا كيف وهو تع مجرد بذاته عن كل معنى
غير الوجود فضلا عن المادة وعوارضها وكل مجرد عن المادة القائم بنفسه لا بغيره كالصور الذهنية الكلية
عالم بذاته واشار الى بيان هذه المقدمة بقوله لان ذاته حاصلة عنده اي ذاته المجرد القائم بنفسه حاصلة
له بخلاف القائم بغيره سواء كان مجردا كالصور العقلية القائمة بالنفس او ماديا كالصور النوعية القائمة
بالمواد وكل ما حصل له شيء مجرد فهو عالم به فيكون كل مجرد عالما بذاته لان العلم هو حصول حقيقة الشيء
مجردة عن المادة ولواحقها عند الذات المستقلة الوجود ولذلك يلزم كون الهيولى شاعرة بذاتها واعلم ان
المراد بالعلم ان كان هو التعقل يجب في المعلوم التجرد التام عن المادة اي عنها وعن لواحقها وان كان مطلق
الادراك فلا يجب فيه التجرد التام بل نحو ما من التجرد وبيان ذلك ان الشيء الخ اما ان يكون مقارنا للامور
غريبة عن ماهيته مقارنة مؤثرة فيه كمقارنة الانسان في الخارج لامور غريبة مؤثرة فيه من كم وكيف و
وضع واين حتى لو انفك عنها لانعدم او مقارنة غير مؤثرة فيه كمقارنة السواد للحركة بحيث لا يرتفع احدهما
برفع الآخر واما ان يكون مجردا عن ما سواه من الاغشية واللبوسات كالانسانية المطلقة المطابقة لافرادها
المتفاوتة في العظم والصغر المختلفة في الوضع والاين والمتى فلو لم يكن الانسانية الذهنية مجردة عن مقدار
خاص ووضع خاص لما طابقت الكثيرين المختلفين فيها وقد علمت ان كل حقيقة يلحقها امر غريب عن ذاتها
فانما يلحقها لا لذاتها بل لجهة استعدادية لحقها ولهذا لم يتخلف عنها وقد علمت ان جميع جهات الاستعداد و
القوة منشأها الهيولى الجسمية فكل متلبس بامر غريب عن ذاته فهو مادي والعلم عبارة عن اصياد الشيء
من غيره فكل ما هو مخلوط بغيره ما دام كونه مخلوطا بغيره لا يكون معلوما بل يكون تجريده انا لمعلوم لسائر
عما سواه بالكلية او عما يقارنه مقارنة غير مؤثرة في وجوده واما تجرده عن بعض ما يقارنه مقارنة مؤثرة
الاول يسمى معقولا والثاني يسمى محسوسا سواء كان مبصرا او ملموسا او مشموما او مذوقا او مسموعا او متخيلا
او متوهما فمثل الادراك يكون نحو من التجريد عن المادة وما يلابسها تجريدا او ضعيفا فالحس البصري ياخذ
الصورة من المادة مع تجريدها عنها لكن لا تجريدها من اللواحق من اللون والوضع وغيرهما بل مع هذه اللوا
حق مع وقوع نسبة بينها وبين المادة واما الخيال فانه يجرد الصورة المنتزعة من المادة تجريدا اشد لكنه
لا يجردها من اللواحق المادية بالكلية واما الوهم فانه قد تعدى قليلا من هذه المرتبة في التجريد لانه ينال
امورا غير مادية في ذاتها وياخذها من المادة اذا عرض لها ان يكون في مادة فهذا النوع من التجريد اشد

المتعقل

استقصاء واقرب الى حاق كنه الشيء وفائدة من التجريدين السابقين الا انه مع ذلك لا يجرد الصورة من لواحق
المادة بالكلية بل ياخذها جزئية وبالقياس الى مادة مخصوصة ومشاركة من الخيال واما القوة العاقلة
فالصورة المستثبتة فيها اما صور ليست مادية في نحو من انحاء الوجود او اما صور ليست مادية في ذاته
ولكن قد يعرض له التعلق بالمادة اذ صورة وجودها الخارجي وجود مادي ولكن قد جردتها العاقلة عن المادة
وما يلابسها وعوارضها تجريدا تاما ونزعها الى حاق حقيقتها كما وصلت الى حاق كنهها وتلك ذاتها بلا حجاب من امر غريب
كما ان كل معلوم اذا كان وجودها الادراكي مع غواشي المادة كان محسوسا لا معقولا لصادقته بحواشي
غريبة تمنعه من الانطباق على كثيرين واذا كان فيجوهر جسماني كان معقولا لا محسوسا لخلوه عنها لكن
من جانب المدرك اذ كل قوة مدركة جسمانية يدرك صورة فتلك الصورة لا محالة في مادتها الوحيه
بها مجردة عن المادة لكان تلك القوة قوام وجود دون المادة فلم يكن جسمانية هف فلزم من ذلك ان الصور
المدركة لتلك القوة لم تخل عن الغواشي التي توجب محسوسيتها او عدم انطباقها على الكثيرين ومن جهة بد
تعلق هو بمادة انها تمنع ان يكون فيها الصورة مادية من الاين والوضع ونحوهما فلا يكون معقولة
متمعة الاشتراك لعدم المادة وعوارضها فان قلت صار الوضع واللون وغيرهما اذا قارنت الجسم صيرته بمادة
اليه محسوسا واذا قارنت الجوهر العاقل لم يصير كذلك قلت لانه اذا قارنت الجسم او الجسماني اثرت فيه كما ذكرنا
واذا قارنت الجوهر العاقل لم يؤثر فيه اذ لو كانت مؤثرة فيه لكان يعدمه بعدمها فمنه كان التخيل لا يخرج من
عوارض غريبة مؤثرة فيه حتى لو انفكت عنه لم يكن متخيلا والمعقول لا يابى كونه معقولا تجرده
من العوارض واقترانه بالعدم بل يزيده كونه معقولا فقد تحقق مما ذكرناه ان مدار
المعقولية على كون الشيء مجردا عن المادة بالكلية سواء كان تجرده بنفسه او بتجريد مجرد اياه وهذا الحال
والمحسوسية على كون الشيء متعلقا بها نوع تعلق وان كان مدار الادراك مطلقا على نحو من التجريد لكن التعقل
انما يكون بتجريد تام ونوع حكم وساير الادراكات الحسية بتجريدات ناقصة متفاوتة المراتب ولما كان مدار التعا
والمعقولية على التجريد التام لكنها في المدرك والمدرك فكل ذات يكون في غاية التجرد والتبري عن المادة
وما يلابسها وجوده في نهاية الاستقلال والفعلية سواء فيكون عالما بذاته عالما انا فالباري تع
عالم بذاته وهو العلم لوجوده الذي هو عين ذاته عالم وعلم ومعلوم وكل منها ناشي في الوجود عن المادة
والفرق بين الباري تع وبين العقول المفارقة ان علومهم وان كانت عين وجوداتهم لكن ليست عين

بما تهم لزيادة الوجود على الماهية فهناك بخلاف الواجب فانه علمه عين ذاته كما انه عين وجوده
التغاير بين الذات والوجود فيه نعم ولعترض الامام الرازي في المباحث المشرقية على الحكماء حيث ذ
الا ان علم المجرد بذاته الذي يدعى ذاته بان الاشياء التي تعقل ذواتها لو كان عقلها لذاتها عين ذاته
على ذواتها لكان من عقلها عقلها انها عاقلة لذواتها وليس ولا اثبات كونها عاقلة لذواتها يفتقر الى
تجشم اقامة برهان وبيان اثباته عليها عين بيان اثبات وجودها وكذا ليس من اثبت وجود الباري
اثبت علمه بذاته نعم بل لزم منه انا منه حجة اخرى اقول بعد ما بينا ان معقولية الشي عبارة عن وجوده لشي
له فعلية الوجود والاستقلال في الجوهر المفارق لما كان بحسب الوجود العيني غير موجود لشي اخر بل يكون موجودا
لذاته كان معقولا لذاته فاذا حصلت ماهيته في عقل اخر صارت بهذا الاعتبار موجودا لشي اخر لا لذاته
فلا جرم صارت معقولة لذلك الشي لا لذاته واذا لم يكن بهذا الاعتبار اي باعتبار وجوده في ذلك
العاقل عاقلة لذاتها لم يكن عقلها لذلك العاقل بهذا الاعتبار انها عاقلة لذاتها اذ هي بهذا الاعتبار
حاصلة لهذا العاقل لغيرها ومناط عاقلية المجرد ذاته هي كون ذاتها حاصلة لذاتها لا لغيره فحصل القول ان ما
الجوهر المجرد ذاتها هي عين وجوده الخاص في الخارج لا عين ماهيته في نفسه والعين وجوده لشي اخر
يلزم ان من عقل ماهية الجوهر المجرد عقلها عاقلة لذاتها اللهم الا في مجرد تكون وجوده ماهيته كالواجب تعالى
اعفا لادنا ما حقيقة نعم بالنسبة في بعض من الاذهان لكونه عين الوجود الخارجي بل الجابر ان يسلم وجه
وجوده بكونه واجب الوجود بحسب المفهوم العلم فلا يلزم من تعقلها اياه بوجه تعقلها عقله لذاته الذي
هو عين وجوده وذاته بل يحتاج الى استيناف بيان وبرهان وذلك الاعتراض ما نقله المحقق الطوسي عن
الرازي في شرح الاشارات بهذه العبارة اما بعد العلم بان الله ليس بجسم ولا حال فيه فقد يتشكك في انه يعقل
ذاته وهل يعلم كونه عاقلا لغيره ام لا ويدل ذلك على ان كون الشي عاقلا لشي مغاير لحصول ذلك الشي له وانما
عنه بقوله ان ذلك انما يقع ان لم يحقق ان ذاته بأي وجه حصل لذاته وان غيره بأي وجه حصل له فان معنى
الحصول مختلف فاذا حققنا تجرده وحققنا ان كون الشي مجردا قائما بالذات يقتضي علمه بذاته وصفاته لم يتشكك
في ذلك انتهى كلامه وبما ذكرناه ذو المحقق ان ما ذكره في الجواب اقرب الى الصواب فان مناط التشكيك
كون حصول الشي لذاته وحصول الغير له هو عين علمه بذاته وعين علمه بذلك الغير التجرد والاستقلال لو
لا استيعاب بين الحصول والعلم فيجمع عبارته بما ذكرناه الا ما ذكره في مبتدأ لما ذكر ان الادراك هو حصول

الشي من الصور التي كان خلصها عن تلك الاشياء بهذا المعنى من مقولة الاضافة والاضافة يقتضي مغايرة
وبان يعني بهذا امتناع تعقل الشي ذاته لعدم المغايرة بين الشي وذاته فيبطل ما ذكر في هذا الفصل من انه لو
طالما تمثل على تقدير كون الادراك عبارة عن تمثل صورة المدرك عند المدرك فالشي مما يتمثل لغيره بانما
فذلك غير معقول فاورد هذه المطالبة لدفع هذا الاعتراض فقال تعقل الشي لذاته لا يقتضي التغاير بين
العاقل والمعقول وذلك لان العلم حضور حقيقة الشي المجردة عن المادة ولواحقها عند المدرك وهذا
الحضور حقيقة الشي ليس بحصول حقيقة الشي المغاير والا يلزم من ارتفاع الاخص الذي هو حضور
حقيقة الشي المغاير كذب الاعم الذي هو حضور حقيقة الشي مطلقا لان الاخص يلزم من لزوم الاعم لا انه يلزم حضور
انتفاء الملزوم انتفاء اللازم وكذا نقول كون الشي معقولا هو ان يكون ماهيته المجردة عند شي والعام من
كونها عند شي مغاير لها فان الكون عند الشي اعم في المفهوم من الكون عند شي مغاير ولقائل ان يقول هذا
هو بعينه محل الاشكال فان الخصم ان يقول الكون عند الشي حالة اضافية لا تعقل الا بين الشيئين ولا بد انه
لو ان قائلا يقول الحركة تقتضي الحركة للعين فيلزم منه كون الشي محركا لنفسه وكذا الموجدية يقتضي المفهوم
من الموجدية للعين فيلزم منه كون الشي موجدا لنفسه والجواب ان مغايرة الاعتبار كافية في الحصول ولا
وليس بكاف في الحركات والايجادات لان الاولى منها يقتضي التقدم وتقدم الشي على نفسه ممتنع وقياس تغاير العالم
والمعلوم في علم الشي بنفسه على تغاير المعالج والمستعلج في معالجة الانسان نفسه كما وقع في شرح الاشارات ليس
فان تغاير حيثيتي العالمية والمعلومية بمجرد المفهوم والعبارة وهذا يتحقق في حق الباري تعالى مع كونه
احدي الذات والجهات لان حيثيته ذاته بعينها هي حيثيته جميع صفاته بخلاف التغاير بين العلاج والاستعلاج
فان المعالج يلزم منه الانصاف بملكة العلاج والاعداد والصحة والمستعلج يلزم منه فقد هذه الحالة وقوة الا
لقبولها المستلزمان للمادة فهما متغايران قطعا بخلاف العالم والمعلوم في علم الشي بنفسه قال الشيخ الرئيس في كتبه
كون الشي عاقلا ومعقولا لذاته لا يوجب هناك اثنينية لا في الذات ولا في الاعتبار فالذات واحدة والاعتبار واحد
لكن في الاعتبار تقديم وتاخير في ترتيب المعاني والغرض المحصل شي واحد ولا يجوز ان يحصل حقيقة الشي مرتين
ثم اورد المص دليلا اخر على عدم وجوب المغايرة بين العاقل والمعقول بقوله ولان كل واحد من الناس يعقل
ذاته بذاته من غير ان يكون العاقل مغايرا للمعقول والا اي وان تغاير الكان له اي لكل واحد من الناس
نفسان احدهما عاقلة والاخر معقولة هف اي تعدد النفس الانسانية واحدة اذ الانسان كل واحد من نفسه الا

فالفصل المتقدم

نفسا واحدة فصل في ان الواجب لذاته عالم بالكليات اي بجميع الماهيات المعقولة المجردة عن المادة ولواحقها
وكل مجرد عن المادة ولواحقها يجوز ان يكون عالما بالكليات فالواجب لذاته يجوز ان يكون عالما بالكليات
اي بسائر الكليات اما الصغرى فقد تقدم ذكرها واما الكبرى فلان كل مجرد يمكن بالامكان العام الشامل للوجوب
بان يعقل وهذا بديهي اي لا خفاء فيه بعد ان تبين ان المانع من كون الشي معقولا هو ماهية الشي في المادة
والمجرد معزل عن تلك العلائق والنقض بان الواجب لذاته ممتنع التعقل مع كونه مجردا كما وقع في الطوالع
غير وارد فان معنى امتناع تعقل الواجب هو ان العقول البشرية قاصرة عن ادراكها لا انها ان تعقل
الواجب وذلك لا ينافي امكان معقوليته في نفسه بل المانع من اكتناه العقول بماهيته غاية نوره وشدة ظهوره
لا لشي بالنسبة الى اعين الخفافيش وكل ما يمكن ان يعقل وحده يمكن ان يعقل مع كل واحد من المعقولات الاخر
واقل ذلك الحكم بثبوتها له او بسلبها عنه والحكم الشي على شي او بسلبه عنه يقتضي مقارنتهما في الذهن فالذي
لا شي يصح ان يعقل وحده الا ويصح ان يعقل مع غيره فكان اي كل ما يصح ان يعقل ان يقارنه سائر المعقولات
في الفعل اي في العقل فان الادراك والتعقل هو حصول صورة المعقول في العقل مجردة عن المادة ولواحقها
نفعل المجرد مع سائر المعقولات عبارة عن حصوله معها في العقل وهذا مقارنته اياها في العقل وكل
ما يمكن ان يقارنه سائر المعقولات في العقل يمكن ان يقارنه سائر المعقولات لذاته وبالنظر الى ماهيته سواء
كان في العقل او في الخارج لعدم توقف صحة المقارنة المطلقة على المقارنة في العقل ولو صحت المقارنة في
العقل دون الخارج لزم توقف صحة مقارنتها المطلقة على حصولها في العقل الذي هو المقارنة المخصوصة
وهذا يستلزم اشتراط الشي بنفسه بيان ذلك انه لا ريب ان صحة المقارنة المطلقة متقدمة على المقارنة
المطلقة والمقارنة المطلقة لكونها العم متقدمة على المقارنة في العقل وشرط المتقدم شرط المتاخر فلو كان
صحة المقارنة المطلقة مشروطة بالمقارنة في العقل لكانت المقارنة في العقل مشروطة بالمقارنة في العقل
وهذا هو اشتراط الشي بنفسه والحاصل ان صحة نوع من المقارنة كافية في الدلالة على صحة طبيعة المقارنة
من حيث الماهية المشتركة من دون شرط وكل ما صح على الطبيعة صح على الفرد ففيه المقارنة المطلقة من المجرد
وسائر المعقولات يستلزم صحة المقارنة الخارجية بينهما ومقارنة المعقولات في الخارج للمجرد القائم بذاته
هو المعنى بكونه عالما بها فثبت ان كل مجرد قائم بذاته يصح ان يكون عالما بسائر المعقولات قال بعض الافاضل
وههنا بحث اما اولا فلان تقدم المقارنة المطلقة على المقارنة الخاصة انما يتم اذا كانت المقارنة ذاتية

لها او مقوم واما ثانيا فلان اللازم من المقارنة صحة المقارنة المطلقة في ضمن هذا الخاص فجاز ان يصح لذات
المجرد المقارنة في ضمن هذا الخاص خطاء على المقارنة العقلية فاذا وجد في الخارج امتنعت المقارنة المطلقة
لانتفاء شرطها الذي هو الوجود الذهني او وجود مانع لها الذي هو الوجود الخارجي وعلى التقدير
امتنع المقارنة بينهما اذا كان المجرد موجودا في الخارج قائما بذاته واما ثالثا فلان ما ذكر لا يستلزم توقف
المقارنة المطلقة على المقارنة العقلية بل بعينه على امتناع تحقق صحة المقارنة المطلقة بالنسبة الى هذه
المقارنة الخاصة وهو حلول المعقولات في المجرد القائم بذاته فيلزم احد الامرين اما فساد ذلك الدليل
او بطلان هذه النتيجة اقول اما الجواب عن الاول فبان تقدم العام على الخاص من حيث اشتماله على العام
وشي زايد عليه الذي باعتباره يتحقق الخصوص من غير ريب وان كان بحسب الواقع متقدما اعلى العام كما في الغرض
وذلك القدر كاف فيما نحن بصدده واما عن الثاني فبانه اذا جاز اتصاف العام بشي ولو في ضمن الخاص جاز ا
بذلك الشي لذاته الا لمانع خارج عن ذاته كلما يمتنع على الطبيعة لذاتها يمتنع على كل فرد من افرادها مطلقا والا
الخارجية من الماهية الغير اللازمة لها انما الحقها من جهة المادة واستعدادها فانا لا يكون ما يمتنع عليه
واما عن الثالث فبانه ما ادعى احد توقف صحة المقارنة المطلقة على هذا النحو من المقارنة الحلولية حتى
يرد الدليل المذكور بل يكفيهم صحة هذه المقارنة بالنظر الى طبيعة المقارنة المطلقة من دون توقف المقارنة
المطلقة عليها كما لا يخفى ثم اني اقول لكن يرد على الدليل المذكور وجوه اخرى من الايراد احدها ان من جملة
عوارض الماهية ما يعرض لها بحسب خصوص كونها في الذهن كالكلية والجزئية والحمل والوضع ونحوها فيمتنع
في الخارج امتناعا ذاتيا فلعل هذا النحو من النحو نعل مقارنة معقول بمعقول في العقل من قبيل الاولى
الذهنية التي يمتنع بالذات تحققها في الخارج فلا يلزم من جواز المقارنة الذهنية جواز المقارنة الخارجية
وثانيها ان لفظ المقارنة يطلق على معان متناسبة بمجرد الاشتراك اللفظي كمقارنة جسم بجسم ومقارنة عرض
لموضوع ومقارنة ذي وضع بغيره مما يوضع ومقارنة زمان بغيره مما في غيره ان يكون المقارنة بين
الذهنية نحو اخر والمقارنة بين الخارجيات نحو اخر بحيث لا يتحقق بينهما جامع معنوي مشترك فلا يمكن
احدهما بالاخر لان المشترك بينهما ليس الا لفظ المقارنة فقط وثالثها انه ما فالو لو كان حصل الزم اشتمال
كل مجرد عقلي على اربعة متساوية في الخارج بمثل البيان المذكور لكن التالي ممتنع لانحصار كل عقل نوعه في
شخصه فالمقدم مثله بيان الملزوم جريان مثل الدليل المذكور بان نقول ماهية العقل يجوز لها الاقتران

لافراد كثيرين لكونه مفهوما كليا في الذهن واذا ثبت صحة الاقتران الذي ثبت صحة الاقتران مطلقا
منه صحة الاقتران الخارجي لكونه فردا من الاقتران المطلق وكل ما يصح على الطبيعة صح على افرادها ثم
تم الدليل بان ما ثبت للمفارق بالامكان العام يجب وجوده له [illegible]
لان الاقتران بامر سابغ يوجب التعلق بالمادة وهو منتف بها وبالجملة الدليل المذكور لا يبتنى على تعدد
ما يلحق الطبيعة باعتبار انها نسبة الى ما يلحقها في الخارج فاسد عندنا فالاولى ان يتمسك في هذا
المطلب بدليل اخر وهو ان ما يمكن للواجب الوجود بالامكان العام يجب وجوده له والا لكان له جهة امكانية فلا
يكون ذاته كافية فيما له من الصفات بل لا بد ان يجب من جميع جهاته فالاولى ان يجعل كبرى القياس
كل ما يمكن حصوله للمجرد فهو واجب الحصول له بالفعل ويستدل على ثبوتها بانه لو كان حصوله بالقوة لتوقف
الحصول على استعداد ومادة لقبوله فيكون ماديا مع انه مجرد هف ثبت ان كل مجرد عالم بالكليات
الكبرى في القياس الاصل ولو جعل المص الكبرى هناك كل مجرد يمكنه ان يعقل سائر المعقولات ليتم القياس
بعد اثبات المقدمة الكبرى بان الواجب يمكن ان يعقل سائر المعقولات وقال بعد ذلك وكل ما يمكن للواجب
بالامكان العام يجب وجوده له لتم الدليل لكان له وجها ايضا لكن على اي وجه كان لا بد في الدليل من
اثبات المقدمة القائلة كل ما يمكن للمجرد فهو واجب التحقق له فكلام المص لا يخلو من تشويش واضطراب ثم ان
اختلاف في علم الواجب تع بالاشياء الكلية والجزئية مذهب الحكماء القائلين بارتسام صور الموجودات في ذاته
كانكساغورس الملطي وارسطاطاليس وهو الظاهر من كلام الشيخين ابي نصر وابي علي وتلميذه بهمنيار وبالجملة جمهور
اتباع المعلم الاول من المشائين وتقريره على ما يستفاد من كتبهم هو ان الصورة العقلية قد توخذ من الصورة
الموجودة كما تستفاد من السماء بالرصد والحس صورتها المعقولة وقد لا تستفاد الصورة المعقولة من
الموجود بل ربما يكون الامر بالعكس من ذلك كصورة بيت ابدعها البناء اولا في ذهنه ثم يصير تلك الصورة
المعقولة علة محركة للاعضاء الى ان يوجدها في الخارج فليست تلك الصورة وجدت فعقلت بل عقلت
فوجدت ولما كانت نسبة جميع الاشياء الممكنة الى الله تع نسبة المصنوع الى النفس الصانع لو كانت تامة
الفاعلية فتعقل واجب الوجود للاشياء هو قياس انا تعقل الصور التي نستنبطها ثم نوجدها في
الخارج من حيث ان المعقول منها سبب للموجود والفرق بين الامرين بانا لكوننا ناقصين نحتاج في افعالنا
الاختيارية الى انبعاث شوق واستخدام قوة محركة واستعمال آلة تحريكية من العضلات والرباطات وغيرها

الى

الى اعداد مادة لقبول تلك الصورة والاول تع لكونه تام الفاعلية لا يحتاج في فاعليته الى امر خارج من
ذاته بل انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون فانه يعقل ذاته وما يوجبه ذاته ويعلم من ذاته كيفية الخير
في الكل فيتبع صور الموجودات الخارجية الصور المعقولة عنده على نحو النظام المعقول عنده وعلى حذائه فالعالم
الكياني بازاء العالم الربوبي فالعالم الربوبي عظيم جدا وايضا لو كان الباري يعقل الاشياء من الاشياء لكانت وجودها
متقدمة على عاقليته لها فلا يكون واجب الوجود من كل جهة وقد سبق انه واجب من جميع الوجوه ويكون
في ذاته [illegible] الاشياء وكان [illegible] باعتبار ذاته فيكون في ذاته جهة امكانية وكان
[illegible] يكون من ذاته ما هو الاكمل [illegible] ان يكون على الممكنات [illegible]
لم تقبل وجودها الا من وجودها هذا حاصل كلام المشائين في علم الله بما سواه والمناقض [illegible]
ذلك [illegible] وجوه منها ما اورده ابو البركات البغدادي في كتاب المعتبر وهو ان [illegible] لو كان علمه
مستفادا من الاشياء لكان لغيره مدخل في تتميم ذاته متوقف بكونه تع فاعلا للاشياء فان فاعليته لها
يتم بقصد [illegible] الفعل عنه فيجب ان يكون لفعله مدخل في تكميل ذاته وذلك باطل فيلزم نفي كونه فاعلا للاشياء
فكان ان هذا الكلام [illegible] ما قالوا اقول الفاعلية وكذا العلم والقدرة ونحوها انه يطلق ويراد بها نفس
المعنى الاضافي ولا ريب في ان هذه الاعتبارات متاخرة من وجود ما اضيفت هي اليه وقد يطلق ويراد بها مبدا
تلك الاضافات وهو [illegible] على وجود ما اضيفت [illegible] تلك المعاني بالاول الاعتبار صفة زائدة
لذاته تع بل بالاعتبار الثاني فان فاعليته تع هي كونه بحيث يتبع وجوده وجود جميع الموجودات وكذا عالميته
كونه بحيث ينكشف لديه الاشياء وعلى هذا قياس سائر الصفات الكمالية فكما ان فاعليته الحقيقية لا يتوقف على وجود
الفعل لان وجود الفعل يتوقف على كونه فاعلا مستقلا وعكس الامر يستلزم الدور يجوز ان يكون العلم [illegible]
يجعل المعلوم تبعا للعلم لا العلم تبعا للمعلوم ومنها ما ذكره المص واجاب عنه وهو قوله فان قيل لو كان الباري
عالما بالشيء [illegible] فيه صورته لكان فاعلا لتلك الصورة لامكانها وافتقارها الى ما يقوم به ويحتاج الى
فاعل وفاعلها [illegible] الواجب [illegible] في اتصافه بصفة العلم تعين ان يكون الفاعل لها
ذاته تع وقابلا لها ايضا [illegible] الشيء الواحد فاعلا وقابلا لان القابل هو الذي
للشيء والفاعل هو الذي يفعل الشيء [illegible] الامكان [illegible] مع الذهول عن الامر وكل ذات
وقبلت يكون فعلها بجهة وقبولها باخرى فيلزم التركيب وهو ممتنع على الواجب وايضا الفعل للفاعل [illegible]

١٨٣

في غير القبول القابل لا يكون في غيره فجهة الفعل غير جهة القبول ايضا لو كانا بجهة واحدة لكان كل ما يفعل
شيئا يقبل وكل ما يقبل شيئا يفعل والوجود يكذبه وايضا نسبة القابل الى الصورة بالامكان والقوة ونسبة الفاعل
بالوجوب والاقتضاء والوجوب الذي اقتضاها الفاعلية يبطل القوة التي اقتضاها القابلية بل يجب
لذاتيهما اقتضاء لذاته فهما جهتان متخالفتان قلنا لم لا يجوز ان يكون الشيء الواحد مستعدا للشيء الصوري
ومعدا له [illegible] ان هذا الكلام في صورة المنع لمقدمة وقع الاستدلال عليها في اصل البحث وهو خلاف
اسلوب المناظرة لان المنع طلب الدليل على مقدمة فالاولى ان يكتفي في الجواب بمنع تعدد جهتي الفعل والقبول
مطلقا وهذا لان معنى كونه مستعدا للشيء انه لا يمتنع له ان يتصور به ومعنى كونه فاعلا انه يتقدم بالذات
على تلك الصورة [illegible] ان الفعل يجوز ان لا يمتنع على الشيء تصوره بامر [illegible] متقدم
عليه بالذات [illegible] ان بينهما اشتباها لو اخذ القبول بمعنى الانفعال التجددي الذي هو من باب
الاستعدادات مكان القبول بمعنى مطلق الاتصاف [illegible] والبرهان لا يساعد الا نفي الاول دون الثاني
اذ الحيثيتان المتغايرتان اللتان يستدعيان الجهتين في الذات المتكثرة [illegible] انما هما الفعل والانفعال التجددي وهما المتنافيان
[illegible] الفعل والقبول [illegible] الاستعداد [illegible] المعنى الاول
وان وقع في عبارة [illegible] بالمعنى الاعم لكن [illegible] اللفظ سهل بعد تعيين المعنى بل القائل ان يقول حصول صور الاشياء
في ذاته تع من لوازم ذاته ولوازم الذات لا يستدعي جعلا مستقلا بل جعلها تابعا لجعل الذات وجودا وعدما
فان كانت الذات مجعولة كانت لوازمها مجعولة بنفس ذلك الجعل وان كانت غير مجعولة كانت لوازمها غير
مجعولة بالجعل [illegible] للذات قال الشيخ الرئيس في التعليقات ان كانت الصفات عارضة لذاته تع فوجود تلك
الصفات اما من سبب من خارج ويكون واجب الوجود قابلا له ولا يصح ذلك فان القبول [illegible] معنى ما بالقوة
ومحال ان يكون [illegible] تلك الصفات والعوارض لوازم ذاته فانه يجب ان يكون ذاته موضوعا لتلك الصفات [illegible]
فيه بل الحاصل [illegible] فرق بين ان يوصف جسم بانه ابيض لان البياض يوجد فيه من خارج وبين ان يوصف بانه
[illegible] البياض من لوازمه وانما اخذت حقيقة الاول على انها [illegible] ولوازمه على [illegible]
وهو انه لا كثرة فيه وليس هناك قابل وفاعل من حيث هو قابل فاعل وهذا الحكم مطرد في جميع البسائط فان ذاتها
[illegible] عنها اللوازم [illegible] اللوازم على [illegible] ان البسيط [illegible]
شيء واحد [illegible] القبول والفعل [illegible] في الذات [illegible]

الاتصاف

الاعتبار لا الذات اذ كان القبول بمعنى الانفعال والتاثر وليس من شرط القبول التاثر بل قد يكون بلا تاثر كما
في لوازم البسائط فان قبل الاثر وجود الاثر الهيئة البسيطة بل الهيئات التي يكون علة للوازمها مركبات فيكون
فاعليتها بجهة وقابليتها بجهة اخرى [illegible] يلزم كون الشيء فاعلا وقابلا من جهة واحدة فاما في المركب فيتحقق
[illegible] البسيط ولكل واحد من البسائط شيء من اللوازم [illegible] كونه واحدا وموجودا وايضا المركب من جهة وحدة
حتى الخمسة في خمسيتها والعشرة في عشريتها [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
الحيثيتان [illegible] اما ان يكونا [illegible] او الواحد [illegible]
يلزم تركب ذات الواحد الحقيقي [illegible] الكلام الى [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
وقول بكونه [illegible] عن ذلك علوا كبيرا وقول بان المعنى الاول [illegible]
بانه [illegible] من مذاهب الحكماء
[illegible] القائلون [illegible] المعقولة [illegible]
بالحاد العاقل والمعقول والمعتزلة القائلون بثبوت المعدومات [illegible]
هذه المعاني اقول يمكن التفصي عن هذه الاشكالات والتخلص عن هذه المضائق اما من التزام كون ذات الباري
[illegible] تلك الصور [illegible]
[illegible] ذاته [illegible]

العلم

فتبين ان الم

١٨٤

لتلك الصور العلمية لكن لا يتصف بها ولا يكون هي كمالات لذاته بل هو ليس خاليا الا عن ما يعده وما ذكر يقتضيه
للاشياء بل بان يفيض عنه الاشياء معقولة فيكون علمه وعلمه بذاته اللوازم هي التي هي المعقولات وذكر
بهمنيار هذا المعنى في التحصيل بقوله واللوازم التي هي معقولاته تعالى وان كانت اعراضا موجودة فيه فليس مما
يتصف بها او ينفعل عنها لان كونه واجب الوجود بذاته هو بعينه كونه مبدأ اللوازم اي معقولاته بل انما يصدر
عنه انما يصدر بعد وجوده وجودا تاما واما يمتنع ان يكون ذاته محلا لشيء ينفعل عنها او يستكمل بها او يتصف
بها الى ان قال وبحيث يصدر عنه هذه اللوازم لا فرق بين وجوده فانه من حيث انه يصدر عنه الامور فانه يعلم
بل انه يصدر عنه هذه لا انه يعقلها انتهى واما من استدعاء الكثرة في ذاته تعالى فيما يرفعها الشيخ في عدة مواضع
من كتبه كالتعليقات وغيرها بان هذه الكثرة انما هي بعد الذات الاحدية بترتيب سببي ومسببي لا يثلم في وحدة
الذات اقول معناه ان صدور الموجودات المتكثرة عنه تعالى يتيسر في وحدته وبساطته الا وهو اما بترتيب
على الترتيب العلي والمعلولي فتلك معقولاته المفصلة المتكثرة انما يتصف على وجه لا يتثلم بها الوحدة الحقة
فتلك الكثرة يرتقي اليه ويجتمع في واحد محض فهو مع كثرتها اشتملت عليها احدية الذات اذ الترتيب ما يجمع
الكثرة في واحد كما اشار اليه الفاضل في الفصوص بقوله واجب الوجود مبدأ كل فيض وهو ظاهر على ذاته بذاته
فله الكل من حيث لا كثرة فيه فهو ينال الكل من ذاته فعلمه بالكل بعد ذاته وعلمه بذاته ويتحد الكل بالنسبة الى
ذاته فهو الكل في وحدته واما من استيجاب كون المعلول الاول غير حاصل لذاته فان الذي يعنيه بانفعاله
حلول صورته في ذات الواجب تعالى فهو عين محل الخلاف فلا يكون حجة على القائلين بكون العلم الرباني بالصور
المرتسمة في ذاته وان اراد به كون تصوره عين الواجب فلا يلزم ان صدور كل معلول عنه تعالى انما هو بتوسط
صورته السابقة عليه فلو لم يكن صورة المعلول الاول عين حقيقة الواجب لزم التسلسل في العلل وهو محال بيان
ذلك انه اذا كان كل صورة وجدت عنه تعالى بصفات ذلك اما ان يكون قبل كل صورة عقلية صورة
اخرى فالكلام كما قلنا واما ان لا يكون فكما قلنا عقلت لصفات او وجدت عنه لانها وجدت عنه وهو
جوابه ما وجد في كتب الشيخين للفارابي وابن سينا من ان هذه الصور المعقولة نفس وجودها عنه نفس عقله لها
لا تغاير بين الحالين ولا يترتب احدهما على الاخرى فهي من حيث هي موجودة معقولة ومن حيث هي معقولة
موجودة وحاصل ما ذكروه ان الصورة الصادرة عنه تعالى اذا كانت خارجية يحتاج في صدورها الى صورة
عقلية سابقة عليها واما اذا كانت عقلية فلا يحتاج في صدورها الى صورة اخرى عقلية بل ايجادها عين

العلم

العلم بها فلا حاجة الى اثبات علم اخر بها سابق عليها ومنها ما اورده صاحب المطارحات فقد من سره من انه يلزم
على القول بارتسام الصور في ذاته تعالى على الترتيب العلي ان يكون ذاته منفعلة عن الصورة الاولى اذ في
استكمالها حصول صورة ثانية اي الصور وان كانت في ذاته فليست كالالة الا انا نقول هي من حيث
كونها في ذاته الكاملات ممكنة الوجود لا يكون حصولها بالفعل بل بالقوة ولا شك ان كون ذاته تعالى
نفسها لذاته واشتمال القوة انما يكون لوجودها فيكون وجودها كمالا له ويلزم النقص مكملا بالصور السوابق
يكون مكملة وذاته مستكملة والكمل اشرف من المستكمل مع ان ذاته اشرف من كل شيء هذا حاصل ما نقض
به القائلون بارتسام الصور في ذاته واقول عليه بحث من وجهين اما اولا فلانه يتناقضه بصدور الموجودات
الخارجية عنه تعالى لاجراء خلاصة هذا الدليل فيه بعينه كما يظهر بالتامل واما ثانيا فلان امكان المع في ذاته ليس
ايجاب الحالة ايا ما نقول علينا تلك الصور في صدور المبدأ وجودها بترتيب على وجوبه هو الذي يتم قالك يغتفر
لا قوة ام ولا الملك الاشياء امكان من الجهة المنسوبة الى مبدأها الاعلى ولا انفعال انما يلزم لو استقل ذاته
من معقول الى معقول آخر كما في العلوم النفسانية او يعتبر معقولا بنفسه على ذاته من غيره كما في علوم المبادي وانما
اذا كانت المعقولات لازمة لذاته كما في لوازم المهيات فلا يلزم من الانفعال شيء اصلا ومنها ما ذكره العلامة
الخفري ردا على انكسيمايس الملطي القائل بالصور المرتسمة في ذات الواجب تعالى بعد نقل كلامه مستقلا بقوله ولكن
ان يفيضان هذه الصور اما بالعلم المقدم او لا فعلى الاول العلم المقدم الذي هو عين الذات كان في العلم بالموجودات
العينية فالدليل على فيضان الصور العلمية بدل الايجاد العيني على الثاني يرد عليه ان هذا قول بان الله تعالى
ابدع اشياء لا يعلمها وهذا قول مستشنع كما ذكره ذلك الفيلسوف وثانيا ان هذه الصور اما جواهر او اعراض
فان كان الاول لزم ان يكون موجودات عينية فلا بد لها من صور اخر للعلم بها والكلام في تلك كالكلام في
اصل الصور وان كان الثاني لزم ان يكون الواجب الوجود بالذات محلا لها وفاعلا لها والقول بكونه قابلا
بالذات وفاعلا لها الصور الى ان يكون غيرهما نوع منها ان يكونها جواهر ام في الممكنات والاختلاف في ان علم
واجب الوجود بل باعتبار هذه الصور ليس علما بالذات لكونه تابعا لغيرها فان تلك الصور هي على تقدير الحصار العلم
العلم في فيضان الصور المنكشفة لزم ان لا يكون للذات علم هو كمال ذاتي غير تابع للتابع والحق تحقيقه كما مر
اقول كل الصور على تقدير وجودها الاول ان العلم الاجمالي الكمالي غير كاف لصدور الموجودات العينية عنه تعالى
عنه من يجعل علمه تعالى بالاشياء الخارجية بحيث لا ضافة الاشراقية الوجوبية لها والقائلون بها فقد اخر

يجعلون موجودية الاشياء في الخارج منتسبة الى جاعلها ومنبوعها فما لم يعقل ليس له في ان التابع الى
وغيره لبهمنيار واتباعه مع اثباتهم العلم الاجمالي الذي هو عين ذاته تعالى لا يكتفون به في صدور الموجودات
عنه تعالى بل يثبتون العلم الحصولي التفصيلي العقلي لا بكون صدور الموجود الخارجي عنه تعالى بذلك العلم سابق
سابق عليه وارادة منه ثم الثاني انه قد سبق ان علمه تعالى بتلك الصور القائمة بذاته عين ايجاده
لها بلا تخالف وان العلم اذا كان عين الايجاد والمعلوم عين المع الحاصل في صدوره عن الفاعل علم والاراده
علم سابق تفصيلي فلا يتأتى قوله وهذا قول بان الله ابدع اشياء لا يعلمها الثالث ان قوله هذه الصور
اما جواهر او اعراض الى غير ذلك من وجه فان جواهرها جواهر لكنها جواهر ذهنية علمية وليست جواهر عينية خارجية
فلا يستدعي العلم بها صورة اخرى كما مر والكل باعتبار الوجود العيني اعراض قائمة بذاته لكن ذاته لا ينفعل بها
ولا ينفعل بها كما سبق في تضعيف الرابع ان استدلاله على ان علم الباري بهذه الصور ليس علما ذاتيا لكونه تابعا
شيئا لتلك الصور غير صحيح لما سبق من ان علمه تعالى بتلك الصور عين فيضانها عنه معقولة لا انه تابع
لذلك وان كان مراده ان نفس تلك الصور ليست كالالة فنقول ومن الذي انكر هذا فان الفلاسفة القائلين
بالصور في علمه تعالى يقولون ان وجود تلك الصور وصدورها ليس كالالة بل كما لا يجب انه يتبع عقله لذاته
عقله للاشياء الخارجة عن ذاته الخامس ان قوله على تقدير انحصار العلم المقدم في فيضان الصور المنكشفة
لزم ان لا يكون للذات علم هو كمال ذاتي ليس بوارد فيما نحن بصدده اذ لا يعقل علمه تعالى صورة العلم في السبق
بل يقولون ان الباري عالم بالعلم الاجمالي الذي هو عين ذاته وهو العقل البسيط الذي هو مبدأ المعقولات المفصلة كما
بينه الشيخ الرئيس في كتاب النفس من الشفاء وكيف انكر احد من معتبري الفلاسفة كون ذاته تعالى علما بسيطا
عنه المعقولات مفصلة سواء كانت عينية او ذهنية فهذه جملة من اقوال القادحين في تقرير رسوم المدرسة
في ذاته تعالى مما يتبع لنا من الدفع والاتمام والنقض والابرام فان قلت ما الذي تراه وتعتقده في ذلك
النعت والمبادرة والحقيقة والبطلان اقول الفساد والبطلان بوجوه اخرى غيرها ذكروا اولها انه
بعد وهو انه لو كان علمه تعالى بالاشياء بحصول صورها في ذاته فلا يخلو اما ان يكون تلك اللوازم لوازم ذهنية له او
لوازم خارجية له او لوازم له مع قطع النظر عن الوجودين لا سبيل الى الاول والثالث اذ لا يتصور للواجب
تعالى الا نحو واحد من الوجود وهو الوجود الخارجي الذي هو عين حقيقته واللوازم الخارجية لا يكون
الا اعراضا خارجية لانها تابعة للذات من جهة اللزوم تابع للملزوم وذلك خلاف ما فرضناه لانه الجواهر

الحاصلة

الحاصلة في ذاته تعالى على الوجه المذكور جواهر ذهنية وكذا الاعراض الحاصلة فيه وان كان الكل ما يوصف بها
في الخارج مفهوم العرض كما سلف تحقيقه فلا بد فيها من تامل فيه التلقي بهو وجه الهامي يستدعي مقدمات او
ان العلم التام شيء من انحاء الوجود لا يحصل الا بحصول ذلك النحو من الوجود عند العالم به دون
حصول مثال له بل تمثل الماهية وتطابق الماهية فان الماهية الماهية فانها لاشتمالها على الاعطاء بها في المحقيقة
وبعبارة اخرى ان افراد الموجودات الخارجية بما هي تلك الافراد لا يمكن حصولها في الذهن حصولا انطباقيا
لها والا لزم ان يكون الموجود الخارجي من حيث هو موجود خارجي موجودا ذهنيا وانه محال فان
الا انها انما يحصل لصورتها من حيث الشيء في الذهن فلا بد من وحدة الماهية واتحادها او تعدد الوجود وهذا
انما يتصور اذا كانت عين الوجود او الموجود بما هو موجود لا بهما ان الثابت والثاني ان العلية والمعلولية
عند المحصلين من المشائين ليس الا في انحاء الوجودات بمعنى ان العلة من حيث وجودها ما يؤثر في المع
من حيث وجوده لا ان ماهية العلية من حيث هي هي مع عدم اعتبار وجودها علة لماهية المع كما في اللازم
في لوازم الماهيات التي هي امور اعتبارية والثالث انه ليس معنى قولهم العلم التام بالعلة التامة يوجب العلم
بالمعلول كما يظهر من التدبر في برهانه ان العلم بماهية العلة التامة مطلقا يوجب العلم بالمعلول ولا ان العلم بها
من حيث انها علة اي من حيث معروضيتها لهذا المفهوم الاضافي يوجب ذلك ولا ان العلم بها من جميع الوجوه
الحيثيات واللوازم والملزومات ما يوجبه حتى يرد على الاول ان ذلك انما يجري في اللوازم المهيات وعلى الثاني
والثالث عدم الفرق بين العلة والمع في الحكم وعدم فائدة تقييد الاول بل معناه ان العلم بالعلة بتمام حقيقتها
التي هي بها علة تامة منافية لمعلولها الخاص يقتضي العلم بذلك المعلول الا لاخذها بحيث يكون ايضا حيثية
الخاص حاصل في تمام ولها اما هو نفسها او لازمة لها او حيثية غيرها خارجة عنها او لا لم يكن ما فرض علة تامة
علة تامة وهكذا يجري الكلام في انضمام المحكمو والحيثيات التي لها مدخل في العلية الى ان ينتهي الى شيء هو
لذاته موجب تام فاذا كان ذلك الشيء الذاته الا اعتبار امر هو علة وموجب المعلول الخاص فعلم بعلم تام علم كونه علة
تامة لذلك المع على وجه ما ترتب اليه وعلم من ذلك نحو حصول المع منه ونحو كونه في نفسه الذي هو من
توابع كون العلة في نفسها والحاصل ان كل معلول هو من لوازم ماهية علته التامة بما هي علة تامة له فلذلك
يجعل لوازم ماهية العلم بعلته فان قلت فيلزم ان يكون جميع المعلولات امورا اعتبارية لان ذلك من
لوازم المهيات امورا اعتبارية قلت المهيات العلية هي ماهيات هي غير الماهيات ولا ماخوذ منها التي هي مهيات

او نفس الآيات او ما [illegible] منها شي من لوازم [illegible] الاول منها لا يكون الا [illegible]
الوجود [illegible] الا انها لوازم الوجود الخارجي الذي هو عين [illegible]
[illegible] اذا تمهدت هذه المقدمات فنقول لما كان الواجب تعالى هو الوجود الذي هو بذاته سببا
لما الوجود جميع الموجودات على الترتيب وهو يعلم ذاته بمجرد وجوده الذي هو به علة [illegible]
بما هو معلول له على الوجه الذي حصلت عنه [illegible] كونها موجودة [illegible]
قطع النظر عن خصوصيات وجودها الخاص [illegible] الحقيقة [illegible] الوجود [illegible] صادرة
عنه [illegible] من حيث كونها صادرة موجودة في الخارج [illegible]
الخارجية لا بحصول صور [illegible] ذات العالم سواء كان [illegible] او عقلا او نفسا فلكية [illegible] جميع الاشياء
[illegible] بانفسها او بوجودها الذي [illegible]
ان علمه بجميع الاشياء مجردة او مادية على الوجه الجزئي الثالث انه يلزم [illegible] بالاشياء
صدور الكثرة عن الواحد الحقيقي من جهة واحدة لان المع الاول اذا كان صدر [illegible] عن المبدأ الاول
[illegible] يلزم ان يكون الصورة [illegible] الحصول [illegible]
المباين [illegible] المع الثاني [illegible] يلزم ان يكون الواحد الحقيقي [illegible]
وجهة واحدة [illegible] الاول [illegible]
على ان ذاته علة لعلمه بالمع الاول فالقول على هذا التقدير [illegible] من ان علمه بالاشياء علة لوجود
الاشياء اذ على هذا التقدير وجود المع الاول وعلمه به في درجة واحدة فلا يتقدم العلم على الايجاد
وما [illegible] الى اثبات الصور في ذاته [illegible] سبب الوجود [illegible] على
ما سبق ذكره بانه لم يكن الصورة العقلية للمع الاول موجبا لوجوده بطل اصل [illegible]
ذاته تعالى علة لذات المع الاول وعلة لذاته علة لعقل المعلول الاول فلو كان العلتان متغايرتين يلزم
التركيب في ذاته وان كانت شيئا واحدا وحينئذ واحدة يلزم ان يكون وجود المع الاول وعقل الواجب له
شيئا واحدا وحينئذ واحدة بلا اختلاف لان وحدة العلة بالذات والاعتبار يوجب وحدة المع [illegible]
وحدة العلة [illegible] كيف يكون [illegible] متغايران [illegible] يوجب [illegible]
في الوجود ومقارنة [illegible] كما حققه المحقق الطوسي في شرح الاشارات [illegible]

لهذا

هذا الاصل المبني والقاعدة القويمة كيف لم يتم اعماله في انكشاف جميع الاشياء الصادرة عنه تعالى بذواتها
[illegible] العقول والصور العقلية للاشياء الكلية والجزئية عليه وجعل الصور القائمة
بالجواهر العقلية [illegible] بالماديات [illegible] الحق [illegible] المشهود [illegible]
[illegible] جميع الاشياء [illegible] الحقيقي سواء [illegible]
كانت [illegible] جميعها [illegible]
[illegible] من الاشياء الا باعتبار الشهود [illegible] والوجود [illegible]
[illegible] السموات والارض اشارة الى [illegible] الاول [illegible]
[illegible] اشارة الى [illegible] الثاني [illegible] ان يكون [illegible] علم [illegible]
[illegible] الزمان والدهر [illegible] الجائية الفاسدة والتغير [illegible]
الاشياء وان كانت في ذواتها وبقياس بعضها الى بعض متغيرة لكنها بالنسبة الى [illegible]
[illegible] في درجة واحدة في الحضور [illegible] الانسان [illegible]
في حضور الاشياء الكائنة الفاسدة [illegible] التغير [illegible]
[illegible] التغير [illegible] الاضافات الاعتبارية [illegible]
[illegible] كتاب [illegible] التغير [illegible]
[illegible] ما ذكرناه في هذا الشرح
[illegible]
[illegible] الحق في كيفية علمه تعالى [illegible]
[illegible]
[illegible] الطريق الذي يوافق الاصول الحكمية ويطابق القواعد الدينية [illegible]
عن [illegible] الحقيقة [illegible]
[illegible] الرئيس [illegible]
[illegible] العلوم [illegible]
[illegible] الوجود [illegible]

ما يوجد بتوسطها [illegible] ان العلة والمتقدم في الوجود يجب ان يكون [illegible]
[illegible] الاشراق [illegible] اقرب الى الحق من طريقة غيره من الحكماء [illegible] في باب العلم [illegible] الصور [illegible]
[illegible] وجود المثل الذي قال [illegible] الالهي [illegible] العاقل والمعقول [illegible]
[illegible] من المشائين [illegible]
[illegible] مشايخ الصوفية [illegible] الشيخ العارف محيي الدين العربي وتلميذه الشيخ المحقق صدر الدين القونوي [illegible]
[illegible] او العلم الاجمالي الذي [illegible] المتأخرين وتلك الطريقة [illegible] على قاعدة الاشراق
[illegible] على ان علمه تعالى بذاته هو كونه نورا لذاته وعلمه بالاشياء الصادرة عنه هو كونها ظاهرة له [illegible]
[illegible] الجواهر والاعراض الخارجية [illegible] الاشياء [illegible]
كانت [illegible] المدبرات العلوية [illegible]
والحسية [illegible] اضافة اشراقية [illegible] فواجب الوجود مستغن في علمه تعالى بالاشياء عن الصورة [illegible]
الاشراق والتسلط المطلق [illegible] من شي [illegible] واحد وعلمه يرجع الى بصره [illegible]
[illegible] بالاشياء [illegible] وجود الاشياء [illegible]
جميع الاشياء [illegible] جميع الاضافات [illegible]
[illegible] وبين اتباع المشائين في الخلسة الملكوتية [illegible] بان [illegible] الانسان [illegible]
[illegible] ذاته [illegible]
من ذلك ان علم [illegible] بالصورة [illegible] بالمشاهدة الحضورية والاشراقي [illegible]
ان النفس غير غائبة عن ذاتها [illegible] ذاتها [illegible]
[illegible] ان كانت [illegible] ادراكها لذاتها على الوجه الجزئي [illegible]
ذهنية [illegible] كليات [illegible] الكلية والمطابقة للكثرة ثم ان ادراك النفس [illegible]
[illegible] بنفس هذه الاشياء [illegible] في النفس [illegible]
[illegible] فيلزم ان يكون النفس [illegible] ادراك [illegible]
[illegible] الخاصة [illegible] الانسان [illegible] الجزئي وقواه الجزئية والنفس [illegible]

الفكرة

المفارقة في تفصيل الصور الجزئية [illegible] الطبايع [illegible] واستنباط النتائج من [illegible]
[illegible] القوة الجزئية [illegible] الى مشاهدة [illegible] حضورها عند نفسها [illegible] وجودها في نفسها
وجودها [illegible] لنفسها [illegible] والوهم [illegible] القوى الباطنة [illegible]
[illegible] القوى [illegible] القوى الباطنة [illegible]
الجزئية [illegible] الجزئيات [illegible] المنتزعة عن تلك الجزئيات [illegible]
النفس الناطقة [illegible] تلك الامور [illegible]
[illegible] وكلما كانت النفس [illegible]
سلطنة على البدن وقواها كان ادراكها [illegible] حضورها عندها اشد [illegible] الصور [illegible]
ولو كانت ذات سلطنة على [illegible] الاضافة الاشراقية [illegible]
الى قبول صورتها [illegible] القبول جهة النقص [illegible] جهة الشرف [illegible] قبول الصور [illegible]
الاشياء كالسماء والكواكب [illegible]
[illegible] الصورة [illegible] ان النفس غير غائبة عن ذاتها [illegible]
الصور العقلية في قواها [illegible] الوجود [illegible]
[illegible] الاضافة [illegible]
الى ما سواه [illegible] العقول [illegible]
[illegible] الاضافة [illegible]
[illegible] الاشياء [illegible] العقول [illegible] سواء [illegible]
[illegible]
[illegible] مقابلة [illegible] للعضو الباصرة
[illegible] الاضافة [illegible] ادراك [illegible] الاضافات [illegible]
[illegible] السموات [illegible]
[illegible] الشيخ الالهي في مسئلة العلم [illegible] في اسلوب المباحثة والمناظرة

من دون الرجوع الى الامور الموجبة للنفس من الخلوات والرياضات كما سلكه وحصل البدء وبعد ان قرر الشيخ هذه
المسألة العظيمة بهذه الطريقة اللطيفة اورد على نفسه اشكالا وهو ان الفاعل انما شأنه ان يحصل من غيره اثر فما
لنا نقول ان العلم بعينه واحد وكذا ادراكه وان حصل فينا نحو فلا بد من مطابقة لذلك المدرك فلو
صورته بعينه ثم اجاب عنه بان ذلك انما هو في العلم الانفعالي واما العلم الحضوري الشهودي فلا
حصول فيه اذ العلم حصول الشي لمن هو حاصل فيه بل ذلك وهو انما عقلت ذاته فيه حصلت صورتها
الى العلة الواجبة بحصولها والعلوم الحضورية وتفسير العلم في الجملة الانفس بالصور المنطبعة فيها
في العلوم الحاصلة من العلوم المجردات بذواتها وبعلم الاشياء التي هي في العلم انها موجودة في الحس ثم
فانها البعث من التصورات والتصديقات في شي والمتاخرون وغيرهم لم يجبرهم ما يجبر لهذا الشيخ العظيم
ولم تطمئن بهذه القاعدة العظيمة بهم كالمتوسطين في علم الله فمنهم من نفاه ومنهم من اثبته وحصر فيما
شيئا ومنهم من جعله صورا معقولة قائمة بذاته ومنهم من قال باتحاد الواجب بالمعقولات فخرج الشيخ
الرئيس لما كان العلم بالغير عنده بالصورة توارد في كتاب الشفا وغيره في ذلك فتارة يقول ان صور جميع
الموجودات التي هي معلومة له الوجود لا يجوز ان يكون في ذاته لانه تكثر ذاته الوحدانية وتارة يجعلها
في بعض الموجودات وتارة يجعلها في الاول في صفع من الربوبية ولا يفهم احد ما هذا الصفع الذي فيه صور
جميع الموجودات وتارة يلتزم ان هذه الصور في ذات الواحد الحق من غير لزوم تكثر لها لانها كثرة خارجة
عن الذات لا داخلة في حقيقتها والمحقق الشارح لكتاب الاشارات وهو العمدة للطوسي ان اثبات
الصور في ذات الله تعالى قول فاسد وصاحبه بالمحاذير وحاول بطريقة اخرى في تصحيح مسألة العلم
نفسه في ان الواجب تعالى يعلم الاشياء من طريقة غير [illegible] من طريقة الاشراق
التي يتوسل بها الى سبيل الحق ولو تتبع نفسه الحقيقية لكن فيها ما يحتاج الى علوم الجزئيات بالاشياء
بحصول الصور لاشياء فيها ثم يجعل الصور المرتسمة فيها هي الجواهر العقلية ثم العالم العقلي بالاشياء الكلية
والحوادث الكونية وهو جيد كما سبق وانت قد عرفت من طريقة صاحب الاشراق ان الجواهر القاهرة النورية
يعرف كل واحد منها ذاته وما تحتها ويدرك جميع الموجودات الباقية التي تحتها بالاضافة الاشراقية من دون
احتياج الى ان يكون بها صورة وانت على ما قررناه فيما قد عرفت ان الواجب تعالى يدرك الجزئيات العقلية
بالاشراق الحضوري بين الصور الحادثة بالاشراق الحضوري من غير ان يدرك بالصور الحالة في

المبادي المفارقة بل ارتسام صور للموجودات الكلية في العقول الفعالة والنفوس العالية باطلة عنده واستدل
عليه في كتاب حكمة الاشراق بما حاصله ان انتقاش المجردات بصور ما تحتها لما ان يحصل لها ما تحتها قبل الانفعال
العالي عن السافل او عما فوقها بان يكون الصور العارضة في بعضها حاصلة عن صور عارضة لبعض آخر فيتنقل
الى ان يكون الصور المنكشفة حاصلة في ذات الحق تعالى بل الى تكثر ذاته تعالى عن ذلك علوا كبيرا فان قلت فالنظام العجيب
في هذا العالم المقتضي للعلم السابق كيف يصدر عن المبادي مع عدم انتقاشها بصور الموجودات الكائنات
المسمى العناية السابقة عند الحكماء وقد بطل النسخ القول بالبخت والاتفاق فمن وقوعها على ايسر جودة
الترتيب والنظام الواقع بين المفارقات العقلية وهيئاتها النورية والنسب اللازمة لها فان العقول عنده
كثيرة متفاوتة غير محصورة في عدد مخصوص بل على وفق تكثر الانواع الجسمانية فان هذه الاصنام وهيئاتها الجمالية
ونسبها انما هي ظلال لما بين تلك الانوار النورية وهيئاتها ونسبها المعنوية وبالجملة فسلك هذا الشيخ
اسلم المسالك في كيفية علم الواجب الحق وبعد ان نقد على طريقة المعلم الثاني الطوسي في الواجب لكنها غير تامة في
بيان ذلك فانه افاد ان ما على الواحد من طريقين الطريقتين يلزم ان يكون علمه تعالى بالاشياء علما فعليا
ولا يكون بعد وجود الاشياء عنه باعتبار ثبات العلم الفعلي عنه هو بان الاولى ان يكون العلم سببا للمعلوم
متقدما عليه بتقدم عليه فالواجب بذاته لما كانت معقولاته الصورية متقدمة عن اول الصور فلا بد
في ذاته فلم يوجد مثلها في الخارج على وفق ما هو عليه التابعة ان يكون العالم من حيث هو عالم علة بالذات العالي
من حيث هو معلوم سواء كان امرا ذهنيا او عينيا فلا ان العلم في الصورة الاولى يعلم الصور الذهنية بنفس
اختزانها ليست معلومة بصورة اخرى بل بنفس حضورها عنده في نفس معلوميتها في الصورة العالم في
الثانية يعلم العين الخارجي بايجاده وعلمه بالصورة الخارجية بنفس ايجاده لها فالعلم بالصورة هذا الحضور
والعلم ايضا حضوري لان علم الفاعل بمعلومه معلوم بالذات والعلم بالعين في الصورة الاولى وكذلك في الثانية ولكن
المعلوم معلوم بالعرض في الشق الاول الفاعل الصور عنه فعله عن ذاته مع علمه بالسبب او على انه في
هذا الشق بعينه فعله عن نفس ذاته العالم المجرد ان علمه بالمبدأ الاعلى اوجد المع الاول فكان عالما
على ان الله تعالى عالم بما وجده من كل المعقولات الموجبة للنسبة الى انسان او في الوجودات ولما كانت اوجده فعله
يلزم ان يكون علمه فعليا مستفادا من العلوم بل اوجده عقله ونفس وجوده نفس معقوليته فاعلم
المبدأ الاعلى الرئيس العلم به وكالها من الثواني من الكثرات الى آخر الوجود فعلمه بالاشياء حضوري في علي ولا

ان يكون فاعل الموجبات اقتضاء الشي للشي ان كان مع شعوره بالشي المقتضي فهو ارادة وان كان بلا شعور
فهو ميل طبيعي ولا فرق بين الميل الطبيعي والارادة الا بان الاول لا يقارن الشعور بخلاف الثاني والحاصل ان
مقارنة الشعور والعلم للفعل انما هو من نقص فان العالم لا يخفى كونه اراديا ومختارا يتحقق الاختيار ولا
يلزم السبق الذاتي كما لا يلزم السبق الزماني على ما يدعيه المتكلمون فان قلت اليس ما ذكر العقول ليست الا
التجرد عن المادة فكيف يصير الاشخاص الجسمية معقولات بانفسها والصور المنتزعة عن موادها
ذلك انما يكون في الاشياء التي لم يتحقق للعاقل بالقياس اليها علاقة وجودية وسلطة قهرية وعدم احتجاب
فاذا تحقق ما ذكرناه يكفي التعقل بمجرد الاضافة الشهودية الاشراقية كما سبق ولهذا ذهب الى هذا المذهب بعض
من قال منهم ان الشي المادي والزماني بالنسبة الى مجرد ما هو مادي زماني بعيد وغائب او عن التعقل اولى واما
النسيان وهو الحجاب والغيبة فقد علم مما ذكرنا من طريقة الاشراق انها اشد الاقوال المذكورة في علم
الاول تعالى وطامة من حيث ان مناط علمه بالاشياء لو كان نفس وجودها وظهورها لم يكن ايقاف
علمه بذاته على شي من الاشياء بل يكون علمه بالاشياء مجرد اضافة اليها المتاخرة عن ذاته فلا بد في
الرجوع الى طريقتنا في كيفية علمه تعالى فانها تامة في باب القوة والثانية بل لعمري انه من العجائب التي لم ترها
اعين الاعلام ولم تسمع نظيرها اسماع اهل العقول والافهام وهو مما انعم به الله الذي يعطي كل شي حقه
ولا يقصر عن قابل صفته فان الفيض عام والجود تام هذا فلنرجع الى ما كنا بصدده ومن اعتقد ان علم الباري
بالاشياء نفس ذاته كانما اشار الى ما ذهب اليه اكثر المتأخرين بان علمه بجميع الاشياء الكلية والجزئية هو عين
ذاته لان الاشياء لما كانت باسرها صادرة عنه وهو مبدأ لها على التفصيل كان مشتملا عليها لحيطا بها الحالة
البسيطة فهذه العلة اذا علم ذاته فقد علم جميع الاشياء مجملة واورد عليه ان العلة لما كانت ذاته مباينة للذات
فكيف يكون مشتملة عليها محيطة بها حتى يكون العلم باحدهما نفس العلم بالآخر نعم العلم بالمعلول يترتب على العلم
بالعلة لانه نفسه والدال على ان المبدأ لو فرض خاليا عن الاشياء الا بالقوة والعرض فلم يعلم منه
ان علمه تعالى بالاشياء هو في العلم الاجمالي على الوجه المذكور اعتقد في المعلول حقيقة عينه وعين ذاته
مباينة لذواتها فالعلم بذاته ليس علما بذواتها لا بالذات وهو ظاهر ولا بالعرض لان كون احد الامرين مختلفا
على بالامر بالعرض انما يصح اذا كانا متحدين بوجه من الوجوه وكان لا يخفى على العارف بكيفية كون العلم بالشي
علما بذي الوجه بالعرض ولا ريب ان الواجب تعالى والممكن متباينان في الذات والوجود فكيف يكون ذاته

على اشياء بالعرض ويتشبه نعم اذ المتعقل ان يقول احد لعل الارتباط الحاصل بين الواجب ومعلولاته
يوجب الحيثية التي بها يكون نفس ذاته بعينه علما بمعلولاته بالعرض قال المعلم الثاني في كتاب الفصوص الله
تعالى الاول تعقل ذاته وان كانت ذاته توجد منها الموجودات فاذا عقل ذاته عقل توجبها الموجودات التي
الموجودات انما تقتضي كل واحد منها الموجود بعين وجوده فهذا كلامه وهو صريح فيما ذكرناه فاعلم فصل
في ان الواجب تعالى عالم بالجزئيات على وجه جزئي وقد علمت انه علمه تعالى بالاشياء عند العقل بالصور القائمة بذاته
كما هو مذهب طائفة من الحكماء كالمعلم الثاني والشيخ الرئيس واتباعهما وقد علمت ايضا ان كل صورة عقلية
ولو تخصصت بالف تخصيص لا يمتنع لذاتها الشركة فيها الا ان مناط الجزئية كما حقق اما الاحساس او العلم الحضوري
وقد عرفت من طريقتنا ان هوية الشي هو وجوده والوجود لا يدرك الا بالمشاهدة فيلزم عليهم ان لا
يعلم الواجب تعالى الجزئيات من حيث انها جزئيات الفاسدة ولا الابداعيات الا بصورها الذهنية ولا ينكشف
ذواتها عنده تعالى باعتبار وجوداتها العينية وهو في هذا الشهود غاية الشناعة فان جميع الموجودات الكلية
والجزئية فائضة عنه تعالى وهو مبدأ لكل موجود عقليا كان او حسيا ذهنيا كان او عينيا وفيضانها عنه
يغاير من انكشافها لديه كما مر فكيف قال ان الواجب تعالى لا يعلم الجزئيات الا على وجه كلي فقد بعد عن الحق
كثيرا وان لم يلزم تاغيره كان عند بعضهم فانما نفي عنه تعالى العلم بالامر من الامور فقط بل انما نفي نحوا من انحاء العلم
الذي هو العلم الحضوري والمشاهدة وليس هذا من ضروريات الدين المعلومة من الشرع ضرورة ووصفه
بالسميع والبصير وان كان من ضروريات الدين لكن يمكن تاويلهما بالعلم بالمسموعات والمبصرات كما فعله جمع من اهل
الكلام وتقرير كونه تعالى عالما بالجزئيات على الوجه الكلي هو انك بعد ما علمت من الفصل السابق ان جميع الاشياء
من حيث انها ان يكون صدورها عنه الواجب تعالى وان ما يمكن له تعالى بالامكان العام يجب حصوله له والا لكان له حالة
منتظرة وقد ثبت ايضا ان العلم التام بالعلة التامة يوجب العلم بالمعلول فالواجب تعالى لما كان ذاته سببا للاشياء الممكنة
كلها كليا او جزئيا على ترتيبها او سببا لاسبابها وهو يعلم ذاته فلا بد ان يعلم ذاته ويعلم من ذاته اسبابها
فوجب ان يكون عالما بها لان من علم العلة وجب ان يعلم من العلة ما يلزم عنها الذاتها ولا لما كان عالما بها علما
تاما فوجب ان يكون الواجب عالما بجميع الجزئيات ولما كان علمه تعالى بالاشياء مختصرا عندهم بالصور الحاصلة والصور
الحاصلة من الشي اما ان يستفاد من وجود ذلك الشي او يستفاد وجود ذلك الشي منها ولا ثالث
ذلك والاول باطل في حقه تعالى بالاتفاق لان الجزئيات متغيرة واذا كان علمه تعالى بها مستفادا من وجودها لزم

والتغير فيه انه نعم كما اشار اليه بقوله لكن البديهة تحكم بانه يمتنع تغير علم الكاتب بان له شيئا تارة انها موجودة بعد
وتارة بعد ذلك انها معدومة ومنتظر موجودة فيكون لكل واحد منهما من كونها موجودة وكونها معدومة ومنتظر
عقلية علمية وواحدة من الصور التي مع الثابتة لانا اذا اعتقدنا انها موجودة زال الاعتقاد كونها
معدومة وبالعكس فيكون واجب الوجود متغير الذات منفعلا عن غيره تعالى عما يقولون انه ليس له حالة منتظرة
وليس وجوده زمانيا والثالث انه يلزم الان علمه بالاشياء حسب وجود الاشياء عند القائلين بالصور
عنده من يكون علمه بالاشياء نفس وجود الاشياء فيكون التغير بهذا القسم الثالث دون غيره فيتعين الثاني
وهو ان يكون تعلمه بها سابقا على وجودها على وجه ثابت مستمر لا يتغير بتغيرها وان تغير المعلوم
الوجه الثم يكون علمه بها لما تقول بل الواجب يدرك الجزئيات المتغيرة على وجه كلي وان الم يحدث
تحمل ... ان العلم التام بخصوصية العلة يستلزم العلم بخصوصيات معلولها الصادرة
عنها بواسطة او بغير واسطة وادعو الضرورة ايضا علمه تعالى بالجزئيات المتغيرة من حيث هي جزئية لاستلزام
التغير وحل هذا الاشكال ان الجزئيات المتغيرة معلولة للواجب كغيرها فيلزم من قاعدتهم المذكورة
علمه بها ... والفقه الى تخصيص القاعدة العقلية بسبب مانع هو التغير كما هو دأب ارباب
العلوم الظنية فانهم يخصصون قواعدهم بموضع يمنع اطرادها ولذلك لا يستقيم في العلوم القطعية
اقول ما ذكره ... وقع من جماعة من المناظرين كصاحب احياء العلوم وغيره بناء على ان ... المشهور
من قول الحكماء ان الباري يعلم الجزئيات على الوجه الكلي ان الجزئيات معلومة بطبائعها الكلية لا بهوياتها
الشخصية واما على ... ان تصور الهيئة لا يمنع فرض الشركة الا بواسطة امر مخصوص ... البدن
هو المسمى بالتشخص وهو امر جزئي لا الهيئة كلية له فالمدرك ذلك الامر المخصص كان المدرك كليا و
زعموا ان علمه بالجزئيات على الوجه الكلي لاجل عدم اطلاعه على ذلك المخصص ولما ...
منهم بين العلم والمعلوم بان العلم اذا كان كليا ... يلزم ان يكون المعلوم ... كليا ...
من ذلك بعكس النقيض ان المعلوم اذا كان جزئيا زمانيا لم يكن العلم به كليا والواجب اذا كان ...
العلم الكلي الغير الزماني يلزم ان لا يكون له علم بالتشخصات ...
من هذه الثغرة ... تعالى عن القول ...
التطويل والاسهاب ... على قول الشيخ من التعليقات الاول يعرف الشخص واحوال الشخصية ووقته

الشخص

الشخص ومكانه يتشخص من اسبابه ولوازمه المؤدية اليه الموجبة له وهو يعرف كل ذلك من ذاته اذ ذاته
هو سبب الاسباب فلا يخفى عليه شيء ولا يعزب عن علمه مثقال ذرة واما الثاني فلان مناط الكلية والجزئية
عندهم نحو الادراك لا التفاوت في المدرك فانهما قسمان من الادراك مخصوصان من الادراكات نحو ادراك
الحس وعدم ادراكه فكل ما يدرك بطريق الاحساس يكون جزئيا وكل ما يدرك بطريق التعقل يكون
كليا سواء كان هذا مذهبهم هذا ايضا والا فهم يثبتون علمه تعالى بجميع الامور الممكنة الموجودة ولكن على وجه
لا يمنع فرض الشركة وكان كثير من الصفات التي في حق غيره كمال في حقه نقص لتعاليه عن صفات الماديات
من حيث مادتها كان الاحساس والتخيل نقص في حقه فهم ينفون عنه الاحساس والتخيل لا العلم
بشيء من المحسوسات لانه ... ذلك يجب يتكثر بهم هذا القدر ... وعكس ذلك احق بالتكفير كما وقع من
المتكلمين واما عن الثالث فان العلم بالمتغير لا يلزم ان يكون متغيرا كما ان العلم ... بالاحساس لا يلزم ان
يكون احساسا لانه انما ... الجزئية اذا كان عنده محسوس بسبب الشيء فاذا لم يكن محسوسا لم يكن معلوما مخصوصا
الا انا نقول العالم بمحسوس يعلمه على وجه كونه محسوسا لا يلزم منه ان يكون محسوسا له ذلك العالم اذ يكفي
للعلم بخصوص العلم المحسوس بسببه لشيء آخر وان لم يكن محسوسا له ذلك فثبت ان العلم بالجزئيات من حيث انها جزئية
يمكن ان يكون على وجه كلي ... بل يلزم المنافاة بين كلام الحكماء ولا التخصيص في قواعدهم الكلية
ولا تكفيرهم بمجرد نفي علمه بالجزئيات على الوجه الجزئي بان يكون قولنا على الوجه الجزئي قيدا للعلم لا للمعلوم وان
كان ... هذا مخفيا كما بينا ثم ان المراد توضيح العلم بالجزئي على الوجه الكلي ما اورده الافاضل كما نعلم
انه بالقوانين النجومية والاحكام الهيئوية الكسوف الجزئي بعينه بانك تقول هذا كسوف يكون بعد
حركة كذا من موضع كذا من منطقة البروج كاول الحمل شماليا اي واقعا في الجانب الشمالي من فلك الشمس
بعقد كذا لكونه ناقصا ووقوعه في عقدة الراس وهكذا الى جميع العوارض منها انه واقع في ساعة كذا
من سنة كذا بعد وقوع مدة كذا من الكسوف السابق عليه المعلوم ووقوعه في ساعة من يوم كذا من شهر كذا من
سنة من التاريخ الهجري او اليزدجردي الذي هو سنة بعينه مبني على صفة كذا وكذا او جلوس ملك على السرير
بصفة كذا وكذا فانك اذا علمت الكسوف الجزئي على هذا الوجه اي باسبابه وعلله وصفاته الكلية علمته على
هذا الوجه الكلي كما قال الكنك ما علمت هذا الكسوف جزئيا لان ما علمته لا يمنع الحمل على كثيرين لان علمته
بصفات معقولة ... بمجموع الكليات المنضمة بعضها الى بعض وان كان منحصرا في واحد لكن

تجرد ... بان بعد مشاهدة احساسية اي ... الى التخيل الذي هو ... مشاهدة في
الباطن لم يكف في كون الشيء يمتنع الصدق على كثيرين ولذا قال وهذا العلم الكلي غير كاف بوجود ذلك الكسوف
في هذا الوقت ما لم تنضم اليه المشاهدة لانه علم واحد لا يتغير بتغيره من الاستقبال الى الحضور والى الانقضاء
بل الحوادث قبله ومعه وبعده متعاليا عن الزمان لكونه محيطا بالزمان واجزائه الماضية والمستقبلة متعلقا
بها في درجة واحدة فان قلت هذا الوجه من العلم يحصل لبعض الاشخاص البشرية مع انه لم يكن فيكون
زمانيا لاحاطة الزمان بجدوثه قلنا زمانيته بعض افراده المخصص بامر متعلق بالمادة لا ينافي تعاليه
عن الزمان بحسب نفسه ولما لم يكن حاصل في حق الله تعالى سوى ما ذكرنا الموقوف من نفي الضمائم الا
انه تعالى بالنسبة الى الاعيان الخارجية وهو تعالى باتفاق الفلاسفة مقدس عن الاحساس والتخيل والعلم
العقلي الذي يستفاد من وجود الاشياء المسمى بما بعد الكثرة فيحصر علمه تعالى في العلم الذي يستفاد
منه وجود الاشياء وهو الذي يسمى بما قبل الكثرة فاذا تعلم الجزئيات الا على وجه كلي مقدس عن التغير
متعال عن التجدد والانصرام هذه طريقتهم في كيفية علمه تعالى بالجزئيات وقد علمت ما فيه من الخلل
والقصور ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور ... في ان الواجب الوجود مريد للاشياء وجواد
في هذا الفصل مطلبان الاول اثبات ارادته للاشياء اعلم ان العلم بكيفية ارادته تعالى للاشياء من
غوامض الحكمة ودقائق المعرفة ولصعوبة مسلكه ودقة ما خذه انكر بعض الناس الارادة والمشية
في ايجاد العالم كما ... الدهرية والطباعية القائلين بان وجود الافلاك والعناصر مع ما فيها
من دقائق الحكمة وبدائع الفطرة ليس بامر الله وكلمته بل بطباعها ولاجلها انشأت القول بالاتفاق
المنسوب الى بعض الفلاسفة كذيمقراطيس ومن هذا القبيل ما ارتكبه ابو الحسن الاشعري واتباعه
من القول بترجيح الواجب وجود العالم على عدمه من دون مرجح عقلي وداع حكمي وكذا ما زعمه طائفة
اخرى من المتكلمين انه تعالى فاعل بالقصد والغرض الزائد على ذاته ظنا منهم انه لو لم يكن كذلك لزم كونه فاعلا
بالطبع ولم يتفطنوا ان كل قادر يكون افعاله معللة بالاغراض والدواعي الزائدة على ذاته يكون كالفاعل
مضطرا في صورة مختار محكوما عليه في صورة حاكم لان الباعث للشيء على شيء مستخدم ومستعبد له في
فعله ومن الذي يستخدم المخدوم المقصود ويستعبد المعبود المحمود فجميع هذه الظنون الفاسدة
انما نشأت من الجهل بان ارادته تعالى ارفع من هذا النمط الذي يتصورونه في حقه تعالى وان ذاته جل

وتقدس

وانفى من القصد والطبيعة وعن الحق عز انه في رتبة رفيعة وقد اسلفنا لك طرفا من الكلام في مبحث الغاية
لو تفطنت لكفاك عن التورط في هذه المزالق مع التدبر اللائق والتامل الصادق ومما يناسب هذا الموضع
ان الارادة قد تكون شوقا ... يحصل عقيب داع هو تصور الشيء الملائم تصورا ظنيا او تخيليا او علميا موجبا
لانبعاث القوة المتحركة الى تحريك بعض الاجسام كالعضلات والالية والاعضاء الاذنية المخلوقة بامر مبدع
الاجل الماهية بمعنى ما هو اقرب الى الوجود الى ما لكونه داعيا لحصول ذلك الشيء الملائم بوجه من الوجوه وقد يكون
شوقا زائدا مسبوقا بتصور الشيء بل مقارنا له ومن هذا القبيل اكثر مباهج النفس لمبدئها كما قد يكون شوقا
الى مشتهيات من عشق لذات الذي له كونه بنفسها وعن ادراكها التعلقية بها فان الشوق انما يكون لفقد ما
هو الملائم بالذات الفاعل ولا يوجد للمجردات العقلية لانها خالية عن الشوق فالواجب تعالى لبراءته عن الكثرة
والنقص وتكونه تام الفاعلية يكون على بذاته ومعروف غاية العظمة والجمال والكبرياء والجلال عين ذاته وعين
ابتهاجه بذاته الذي منبع لجميع الخيرات ومن ابتهج بشيء ابتهج بجميع ما يصدر عن ذلك الشيء من حيث كونها
صادرة عنه فالواجب تعالى يريد الاشياء لا لاجل ذواتها من حيث ذواتها بل لاجل انها صادرة عن ذاته بالذات
لانها اجاد الاشياء انما هو عين ذاته وقد علمت في مبحث الغاية ان كل ما كانت فاعليته لشيء على هذا السبيل كان فاعلا
وغاية لذلك الشيء فاذن كان ان تعلمه بذاته عين ذاته وعلمه بفوات الاشياء الصادرة عنه بعين ذواتها على قاعدة
الاشراقيين فكذا محبته لذاته عين ذاته وارادته للاشياء عين ذاته بالذات من حيث كونه مبدأها وعين ذواتها
بالعرض اي من حيث كونها ناشئة عن محبة الذات فارادته للاشياء الخارجية اي مريديته لها عند هذه الطائفة
هي كون ذاته تعالى بحيث يفيض عنه صور الاشياء معقولة له مشاهدة عنده مرضيا بها عنده على نظام هو تام
الممكنة خيرا وكمالا الا على ان يتبعه صور الاشياء اتباع الضوء للمضيء والاسخان للنار تعالى عن ذلك علوا كبيرا
وعند رؤساء المشائين القائلين بان علمه بنظام الخير المتفق لصور زائدة على ذاته يكون عين تلك الصور
اذ هي عين علمه عندهم واما الرادته لعينها ان تلك الصور المتقررة في ذاته على ما ذهبوا اليه فهي عين ذاته
وعين علمه بذاته فعلى اي تقدير ارادته تعالى للفعل عين ذاته لانه عين علمه بذاته وعين علمه بغاية عين
محبته لذاته المستلزمة لمحبته ما سواه كما عرفت فكما ان العلم مراتب فكذلك الارادة ونفس وجود الاشياء
الخارجية كما انه نفس علمه بها فهي نفس رضاه لها والى ما ذكرنا اشير بقوله اما ارادته فلان كل ما هو معلوم
عند المبدأ الاعلى وهو اي ذلك المعلوم خير غير مناف لهيئة ما بين خيرا من ذات المبدأ المقتضي لفيضانه

منها ما يمكن ان يوجد اصولا او فروعا وجميعا كما علمت ايضا بيان ان ما هو معلوم في الحقيقة ان الالهي
مقتضياته فيكون خيرات لان الواجب تع في غاية الشرف والمجد فما يصدر عنه يجب ان يكون اشرف ما
يمكن ان يوجد من شي فان الفياض المطلق والفاعل الحق لا يقتضي الاخس ويترك الاشرف بل يلزم من يفيض
وجوده الاشرف فالاشرف كما اشار اليه المعلم الاول وبرهانه مذكور في كتب صاحب الاشراق الم...
باعاده كيف ابدع اولا العقول الفعالة والجواهر المتعالية عن المواد المتحققة عن القوة والاستعداد
ثم النفوس الكلية ثم الافلاك الصادرة بتوسطها من مبدع الكل على وجه لا يعتريها نقص ولا قصور في ذواتها
ولا العيان ولا قصور في حركاتها ما شقة الاضواء القدسية وطبيعة الله تع ولها اليقين من كل صفة للهيولانية فجعل
اشرفها وافضلها ولها من الاشكال افضلها وهي الكروية ومن الحركات افضلها وهي الدورية الموجبة للحبوة
والنطق كما علمت ومن الكيفيات المرئية افضلها وهي الضياء ... تبارك الله احسن الخالقين من الملك العظيم
فانها اعطيت افضل ما يجوز من ... واستكمالها والكيفيات
المرئية التي تخصها والكمالات الممكنة في حقها الا في النسب مع حفظ نوعها ايضا فانها لم يكن لها في اول الفطرة
ان تعطى الشي الذي يتحرك اليه وهو ايسر عرض في الاجسام واخسه الا ان النسبة ابعد الاعراض عن جوهر الشي
واخسها فالاجرام السماوية يلحقها النقص في اخس الاشياء التي من شانها ان يوجد لها شيا فشيا ولا يمكن غير ذلك
لان تجردها عن الوضع ممتنع ولو كانت مثال الاجسام لو لم الجمع بين الاوضاع لتضادها فلا بد من حصول جزء
في جزء الى جزء ما شاء الله تعالى ثم الموجودات الواقعة في عالم التركيب في غاية الجودة ونهاية النظام لان نظامها متعلق
بحركات الافلاك واوضاعها ونظام الافلاك على نظام ما في القضاء الالهي لما علمت ان الموجودات ليست
على سبيل البخت والاتفاق كما نسب الى ذي مقراطيس ولا على طريقة الجزاف كما توهم الاشعرية والعجز ارادة ...
كما ادركنا الموجد الحدوث ... خارجة عنه ... الطبيعة التي لا شعور لها بغاية افعالها
عن شعورها بما يصدر عنها كما ذهبت اوساخ الدهرية والملاحدة والحاصل ان النظام المعقول الذي يسمى
عند الحكما بالعناية مصدر للنظام الموجود وذلك النظام محض الخير والكمال لان المبدا الاعلى عن النقص و
الشين ومنه النظام الذي على نفسه يجب ان يكون اتم النظامات الممكنة واكملها ... ومن البراهين التي
انافت بهذا الباب انه بيان وتحقق في الكتب الحكمية ... وكتاب اخوان الصفا ...
من قالي الحكماء وتحقيق السوفسطائية ان لجميع العالم من العقول والنفوس والاجرام الفلكية والعنصرية البسيطة

والمركبة

والمركبة وحدة طبيعية بحسبه فنقول اذا كان العالم بجميع اجزائه واحدا شخصيا فلا يجوز ان يتصور نظام افضل
من هذا النظام الموجود سواء كان نوعه تماثل لما لا في تبليغه الشرف والخير الى ذلك المفروض الاخر اما
ان لا يكون منذرجا مع هذا النظام تحت طبيعة واحدة نوعية او يكون وكل من الشقين ممتنع فنقول
آخر باطل اما الاول فلما تقرر انه لا يمكن ان يكون جواهر ولا اعراض غير الخاصة لجواهر هذا العالم الموجود واعراضه
اما العقول والنفوس الكلية وهيولات الافلاك والهيولى المشتركة فكل واحدة منها منحصرة في ماهيتها
مجرد واحدة من الجهات الفاعلية اللازمة التي يوجبها ذلك الفاعل بها لا بوجوبها بالذات بل مشتركة من القابل و
والاعراض المفارقة فلا تعدد لا يمكن غيره فكل ما وقع من تلك الامور في مرتبة من مراتب الوجود لا يمكن تصور
وقوع نوع آخر مباين لذلك النوع في تلك المرتبة لا يمكن في شي من المراتب من الانواع الا ما هو الواقع فيه
لا غير واما الجسم بما هو جسم فهو غير مختلف الحقيقة واختلاف انواعها بالصور لا صفة الجسمية المشتركة اذ ليس لها
انواع بسيطة يكون جعل جنسها وفصلها واحدا كالسواد مثلا واما الاجسام البسيطة فالعناصر منوعاتها
من الصور واحد بين من المبادي بحسب جهاتها اللازمة اما مطلقة او بقرب من الصور التي بها
مدخلية الامور العارضة المفارقة فلا يمكن وجود غيرها واما الاعراض فلكونها تابعة للجواهر متقومة
بها لمنع انفاق الموضوعات والحيثيات الفاعلية والقابلية لا يمكن اختلاف الاعراض ولو الجهات
التطويل لبعث القول على التفصيل في عدم امكان نوع من الاعراض خارج عما وجدت ومحققة من الاجناس
العوالي وانواعها وانواع انواعها ولكن فيما ذكرته كفاية للمستبصرين وكذا حكم افراد المركبات المعدنية والنباتية
والحيوانية وصورها النوعية لكونها تابعة للكيفيات المزاجية وقد ثبت ايضا ان الطبيعة ما لم توف على النوع
الاتم في عالم التركيب شرايط النوع الاخس بكمالها لم تدخل فيما هو اعلى منها وهذا المعنى معلوم بالوجدان
في مراتب الجماد والنبات والحيوان ولكن الطبيعة في حصولها الى الواجب جوهرا ... مستفاد فهو الفصل
ما في الخليقة وخليفة الله في ارضه كما ان العقل الاول خليفة الله في سماواته اذ المراد بالسماء جملة عالم الابداع
وبالارض جملة عالم التكوين فاذا لم يمكن تحقق جواهر ولا اعراض غير هذه التي وجدت بالنوع فلو فرض عالم
آخر يكون ان ... هذا العالم بحسب الماهية في الفاعل ... فقد بطل ان يكون نحو الفاسد بالنوع
اما ابطال الشق الثاني وهو كون المتصور من نظام آخر متحد الماهية مع هذا النظام الموجود فلو وجد منهما ان
العالم بجميع اجزائه اذا كان واحدا نوعيا غير مسبوق باستعداد ومادة ... الامادة خارجة عن هذا

العالم لكون مستعد القبول وجوده باستعداد سابق وكل ما يكون كذلك يكون نوعه منحصرا في شخص واحد
كيف وكل استعداد يحتاج الى مستعد ... الحركات ... الاجسام ...
لحدوث الاستعدادات ...
... والانتهاء والحوت ...
والازمنة ... واذا كان ... وجود اجسام ... العالم
ح واحد ووقت واحد مع ما يتعلق به من تاثير او تدبير او حلول ومنها ان وجوده حيث لم يكن عن سبب ...
يكون صدوره عن البارئ القيوم مرة واحدة على سبيل الابداع والمبدعات نوعها منحصر في شخصها و...
لا تدريجية بعض اجزائه في حد ... صدورها عن المبدع الاحدي الذات مرة واحدة ومنها
ان الفاعل لوجوده هو ذات الواجب بلا جهة اخرى وحيثية اخرى ووحدة العلة توجب وحدة المعلول ومنها
ان تشخص بذات البارئ تع المتشخص بنفس حقيقته كما هو راي اهل الحق وتشخص الممكن بنفس وجوده كما
مر الاتيان ما ذهبوا اليه ان الموجودات الامكانية من مراتب تجلياته وشئوناته ومن انوار عظمته
واشعة كبريائه ومنها ان العلة الغائية في وجوده هي ذات المبدا الاعلى وعلة ...
وكل ما هو غاية اجل الاشياء فهو في غاية الشرف المتصور في حقه هذا بيان ان ما صدر عنه ...
كونها اشرف ما وقع واما بيان كونها غير منافية لذات المبدا تع فلانها معلولة له ... لو بتوسط ما
هو معلول له بالذات والمعلول الاتي ما هو علته بل بالتبعية ... ولا يكون في الوجود ...
كما علمت بل كل مجري طبيعي سواء كان طبيعيا بحسب ذاته كحركة الحجر الى الاسفل او قسريا كالحركة الى فوق لو ارادية
كفعل الحيوان من حيث هو حيوان لكل ما يحدث يجب عن سبب ويرتقي في سلسلة الاسباب الى المبدا
وبحسب قربه يتبع ... ويتبع عنه الامور على ترتيب ... في الوجود ...
الطبيعة ... واسبابها الحركات ... بالقياس الى طبيعة جزئية ...
الى الطبيعة الكل وطبايع الاسباب المؤدية اليها وكذا النغمات ... والاشعار ...
الى بعض ... بالقياس الى النظام الكلي ووجود الاصابع الزائدة على خلقة الانسان
طبيعي في جملة العالم وكذا ... بالقياس الى الكل الطبيعي ... طبيعيا على ...
ولو تيسر لك ان تعلم كل شي باسبابه وعلله بان تخرج عن هذه الهاوية المظلمة مهاجرا الى الله تع ويرتقي

الى

الى عالم الافلاك وما فوقها وما فوق فوقها الى ان تعرف المبدا الاول حق معرفته ثم ما يليه ومن الملائكة العالين
ثم ما يليها من الملائكة العالية باذن ... من الاجسام الفلكية مع لوازمها
وآثارها من الاستقصات ثم الامزجة والمتزجات التي يوجبها الحركات وما يترتب عليها من الكائنات
رايت جميع الاشياء حسنا ... وعرفت هذا المعنى بالوجدان ... الآن ...
المطلب الثاني في بيان وجوده وعرفت ... الغرض والعوض وهذا ... مشتمل
على تفسير ... على قول ...
...
كان غيره ... الغرض من الاغراض ... العقاب او
...
من الالم الذي ...
ما يقبل ... اصالة ... لواجب لذاته اما ان يفعل لغرضه ويسوق
الى ... الا لغاية ... الوجود ... الاشياء على ما ينبغي ... ويسوق الى
كمال ... الايجاد والافادة ... واجب الوجود ليس له كمال منتظر ...
كما ... ان يكون ... الاشياء على الوجه الاتم
الا لغرض ويسوق ... الجواد الذي ...
المطلوب ...
كان ... كمال ... فقد علم ان الداعي له ... الخيرات
من ...
الواقعة ...
استعداداتها ... الفاعل الحق ... الامكانية
وصيغتها الامكان قال المعلم الثاني في التعليقات الاول تام القدرة والحكمة والعلم كامل في جميع افعاله ولا يدخل
في افعاله الخلل البتة ... الطبيعية ...
من قبول النظام التام وتحقيق ذلك ان اسم الشر يطلق بحسب العرف العام على معنيين احدهما ما هو عدم

كالموت والفقر والجهل البسيط وامثالها فانها ليست عدمية وهو على قسمين الاول عدم ليس بازاء الوجود الذي هو مقتضى طباع الشيء ولا مما يمكن حصوله له من الكمالات والخيرات كقصور الممكن من الوجود الواجبي والوجوب الذاتي وكقصور كل واحد من العقول الفعالة عن وجود متلوه وسابقه وقصور النفس عن هذه العقول وكذا الاجسام عن النفوس والهيولى عن الجميع فان الخير الذي بجانب الحق الواجب اذ له الكمال المطلق والوجود المحض لا لجهة امكانية ومن عداه من الممكنات المعروضة للوجود اللاحق من شوب شرية ما والحق ما في تفاوت امكاناتهم حسب تفاوت مقاماتهم في البعد عن منبع الوجود ومطلع نور الخير والجود فهذا الشر بمعنى الامكان الذاتي وان كان مختفيا تحت سطوع صبح الازل مستورا في ضوء كبرياء الاول والثاني ما يكون عدم مقتضى الشيء او ما يمكن حصوله له من الكمالات الثانية وغيرها والتقصير بهذا في غير الماديات فالابداعيات يكون وجود كل منها على اكمل ما ينبغي في حقها ولا يكون لها شرية بهذا المعنى انما هي من الامور المتعلقة بالمادة اللحمية من شرية على تفاوت امكاناتها الاستعدادية بحسب تفاوت مراتبها في التعلق بالهيولى فهذا الشر منبعه الهيولى ومنبع الهيولى هو الامكان لانها صدرت من المبادي بجهة الامكان فمنبع الشر مطلقا هو الامكان كما وقع في عبارة الحكماء والمعنى الثاني من لفظ الشر هو ما يمنع الشيء عن الوصول الى الخير الممكن في حقه من الوجود او كمال الوجود كالبرد المفسد للثمار والحر المعفن لها والمطر المانع للقصار ومن تبيض الثياب والاخلاق المذمومة المانعة للنفس من وصولها الى كمالها العقلي كالبخل والجبن والاسراف والسفاهة والجهل المركب وامثالها والافعال الذميمة كالزنا والسرقة والنميمة واشباهها من الالام والاحزان والغموم وغير ذلك من الاشياء التي معانيها وجودية ولكنها يتبعها اعدام فنقول اطلاق لفظ الشر عند الحكماء على المعنى الاول حقيقة وعلى المعنى الثاني مجاز لان الشر الحقيقي لا ذات له بل هو اما عدم ذات او عدم كمال لذات والبرهان عليه انه لو كان امرا وجوديا لامتنع اما ان يكون شرا لنفسه او لغيره والاول باطل والا لما وجد اذ الشيء لذاته لا يقتضي عدم نفسه او عدم كماله كيف وجميع الاشياء طالبة لكمالاتها المقتضية لعدمها مع انه لو اقتضى كان الشر ذلك العدم لا نفسه وكذا الثاني لان كونه شرا لغيره اما لانه يعدم ذلك الغير او لانه يعدم بعض كمالاته فانه لو لم يكن معدما لشيء اصلا لوجوده ولا لكمال وجوده فليس بشر لذلك الشيء للعلم الضروري بان كل ما لا يوجب عدم شيء ولا عدم كماله فلا يكون شرا لذلك الشيء فاذا كان كونه شرا لكونه

معدوما

معدما الشيء او لبعض كمالاته فليس الشر الا عدم ذلك الشيء او عدم كماله لا نفس الامر الوجودي المعدم بل هو في ذاته من الكمالات النفسانية او الجسمانية كالظلم فانه وان كان شرا بالقياس الى المظلوم والى النفس الناطقة التي كمالها في التحرز عنه او كسرها لكنه خير بالقياس الى القوة الغضبية التي كمالها في الانتقام وكذا الاحراق كمال للنار وشرية بالنسبة الى من يفقد به سلامته فعلم ان الشر اما عدم ذات او عدم كمال لذات فالوجود من حيث انه وجود خير محض والعدم من حيث انه عدم شر محض وقد ظهر بما ذكرناه صحة دعوى ما اشتهر ان الحكماء ما صححوها بالقياس بل اثبتوها تارة بمجرد استقراء جزئيات والحاق تارة اخرى الى امور بديهة وما ذكروه من الامثلة ليصلح مارا بما اشتبه على بعض الاذهان ثم انك قد علمت ان الشر الذي هو بمعنى العدم سببه ما هو من لوازم الممكنات التي لا علة لها ومنه ما لا يكون من هذا القبيل بل يلحق الذي له الحيثية لا من العلوم انه ليس للممكنات في كونها ممكنة والى حاجتها الى علة لوجودها سبب وقصور الممكن من الواجب بذاته ولا للتفاوت في مراتب هذا النقصان في الممكنات علة بل انما ذلك الممكنات في حد ذواتها والكلام خارج عنها كيف ولو كان العقول في جميع امتيازاتها لكانت الممكنات ماهية واحدة بل الكلام فيما هو من القسم الاخر وهو عدم ما هو من الامور الزائدة على مقتضى النوع كالجهل بالفلسفة للانسان فانه ان ذلك ليس شرا له لاجل كونه انسانا بل هو شر لاجل انه فقد لما اقتضاه شخص مستعد لها فشنان انه ليس من حيث انه انسان بل من حيث انه وجد فيه هذا الاستحقاق والاشتياق الذي اصطلح في ان يتبع وهذا الشر انما يوجد في الاشياء على سبيل الندرة والشذوذ وكل ما وجد فهو اما خير محض بالمعنى الثاني او خيره اكثر من شره واما ما يكون شرا محضا او مستولي الشرية او متساوي الطرفين فما لا وجود له اصلا والحق ان الاصل الحقيقي الى منشأ ومبدأ الموجودات هو الواجب بالذات الذي هو خير محض لا يوجد منه شر اصلا كما يزعمه الثنوية المجوس وكل واحد من القسمين المذكورين من افراد الخير الذي نزل له احد هذين القسمين اللذين لا شر محض وهو ان الاقرب غالب يجب صدوره ممن هو الواجب بالذات فيض الخير ان مثال القسم الاول عالم العقول وعالم الافلاك اذ هي مبرأة عن الشرية والفساد ومثال الاقسام الاخر عالم العناصر الموجب لشرية على الوجه الذي ولو لم يصدر هذا القسم من المبدع وبعضه الجواد لحال ولا لزم ترك خير كثير لشر قليل وذلك شر كثير كما عرفت وذلك انما يكون لاجل النفع في اشياء او لعدم تعلق خلق سرها الى الوجود وقصر بها الجود وبقي في ظلم العدم مع الكثرة ونفايس حسنة فمن هذه الحيثية يكون

نقص الشر القليل مقتضيا بالذات كيف ولو لم يكن في عالم العناصر تضاد ولا تفاسد لما امكن حصول الفعل والانفعال والكسر والانكسار ولما تنقلت الهيولى من صورة الى صورة ومن حالة الى حالة حتى يبلغ الى غاية من الوسط اذ افضل من عقل المستفاد الذي هو غاية كون الاجسام والاجرام والعالم الجسماني والتخلص عن الزوال مع ان امثال هذه الوقائع والافات اللازمة من الطبايع من مصادماتها وتقلبات سكان عالم الظلمات دون الالتفات اليها من المبادي العالية والمفارقات ووجود كل من الخيرات موجود بسلسلة من الاسباب منتهية الى من هو في مقام الخير وان يجب نوع بعض اشخاص نوع آخر فانما يعده شرا من يظن ان العلم الاعلى وعالم الامور ما خلق الا لاجل الانسان وهذا جهل عظيم كيف لا فرض للعالي في السافل وان القائل ليس بلطف محو الشجرة وابادتها وابدال ما ثبتا والاباني فليس ان الباري مستقل الذات كما توهمه الاشعرية بايجاد القبائح والمفاسد وتمكين الظلمة والمشركين في انعامهم وعقابهم وابناء اهل الدول الجائرة ونشر السياسات المذهبية واهمال الاطفال عن حضانتهم وضياعهم باماتتها واذلال العلماء ورفعة حال الجهال الى غير ذلك من الوقايع وقد قال تعالى وما ربك بظلام للعبيد بل الكل توابع لقضائه وقدره ولوازم مقارنة لحركات لطبيعة القواسر علوية مقدرة بحسبانها ولوازمها في عالم الامر كما قال الله تعالى وكل شيء عنده بمقدار وما ننزله الا بقدر معلوم وكل شيء عنده بقدر على جميع اسباب الشر فانما يوجد بحسب دنيا الخير في بعض جوانب الارض التي هي موجودة بالنسبة الى الافلاك المشهورة تحت ايدي النفوس المحبوسة تحت اشعة العقول الاسيرة في قبضة الرحمن لسبيلها الى جناب الكبرياء الباهر برهانه على العباد ثم ان اصابة الشر في هذا الموضع انما هي لبعض الاشخاص وفي بعض الاوقات والانواع محفوظة لما بالقياس الى نظام الكل فلا شر لكن ينبغي ان هذا الشر شريف فانظر جميع ما وقع طبيعي بالقياس اليه والطبيعي للشيء لا يكون شرا له ثم تقييدين وتحقق بالبرهان الساطع انه كل ما يقتضيه حكمته تعالى وفيضه كان حسنا خيرا ومن ظن انه شر كان الخلل في عقله وقصور في نظره فلا شر في النظر الا وصحيح من جهات اخرى لا يعلمها الا خبير وجد صاحب هذا الخلق تصوير ذرة الشر في حجر اشعة شمس الخير لا يقدر بها ابل يزيد جمالها وجمال صفائها وكالخال الشامة السوداء على الصورة المليحة البيضاء تزيد حسنها وملاحتها واشراقها وصباحتها سبحان من تقدست كبرياؤه عن نقص الافعال وتعالى عن الامثال والاشكال وجل جنابه عن توهم هذا الخيال المحال ثم الاعتقاد ان يذهب

على بعض الاوهام العامية ان الفاعل للشر لما كان مختارا فله ان يختار اتيانا من الخيرات والشرور لا يمنع عليه شيء من الجهات فانما يبنى على هذا التقدير فنقول عند علمنا بان اختياره تعالى نوع من هذا النمط الذي يتصورونه ولا يمكن ان يكون ارادته متساوية النسبة الى الشيء ومقابله بل يرجح ويعطى انما كان ذلك راي جماعة قصرت افهامهم عن درك حقائق الاشياء وكيفية ارتباطها الى المبدأ الاعلى حتى لو يجوز ان يكون الشر من الحق الاول الذي لا سببية من علة بل الفاسد من جملتها تجويز الترجيح بلا مرجح وفي الروح في كثير من الاشياء ويجوز كل قبيح من الله تعالى ومن يطيق ان تقديرات لا يكون امور العالم منتظمة بقوانين كلية مضبوطة بل يكون بارادة جزافية كالتنعم المفرط على اولياء الله تعالى واحبائه وخلق عباده مموهة بالمحن الشديدة ونسلط الاعداء عليهم منقصة بين بل كانوا اما ضيع لهم بين المشوبة في الاخرة والسلامة في الدنيا واسخف من ذلك ما قال بعضهم من ان الفلاسفة لما قالوا بالايجاب والجبر في الافعال فخوضهم في هذا البحث من جملة الفضول لان السؤال بلم عن صدور فعل غير وارد كصدور الاحراق من النار الذي يصدر عنها انما هو جواب بعد تسليم هذا الافتراء على هؤلاء العظماء القائلين بكون ذاته الواجب تعالى من فرط الاختيار عين الاختيار بل ذوات الاشياء الصادرة عنه معقولة له عين مرتبة من مراتب ارادته ورضاه كما عرفت ان بحثهم من كيفية وقوع الشر في هذا العالم لاجل ان الباري تعالى خير محض بسيط عندهم والخير لا يصدر منه الشر فالجهة شرية فيه فلزم عليهم في بادي النظر ما ذهب الثنوية من اثبات مبدأين احدهما مبدأ الخيرات والاخر مبدأ الشرور فقالوا الاثار الصادرة عنه تعالى ليس الشر بل الصادر عنه انما هو ما يبرئ بالكلية عن الشرور والتي ما يلزمه شر قليل بالاتفاق ومنبعها الهيولى التي منبعها الامكان وكلا القسمين من افراد الخير المحض فما من الخير الحقيقي وغير ما ذكر من اقسام الشر غير موجود فلا يقتضي مبدأ آخر كما لا يقال تعالى ولا قالوا بذلك الكلام في دفع شبهة الثنوية قيل لو كان الشرور الواقعة في هذا العالم كالجهل والكفر وامثالها بقضائه وقدره لوجب علينا الرضا بها لان الرضا بما قضى الله واجب كما في الحديث القدسي من لم يرض بقضائي ولم يصبر على بلائي فليخرج من ارضي وسمائي وليطلب ربا سوائي ولا شك ان الرضا بالقبيح قبيح والرضا بالكفر كفر فكيف التوفيق من هذين الحكمين واجيب عنه على الفرق بين القضاء والمقضي بان الواجب الرضا بالقضاء لا بالمقضي والكفر وامثاله مقضي القضاء وحاصله ان الاشكال المتعلق بالمعاصي والقبائح انما هو باعتبار المحل لا باعتبار الفاعل فان الاتصاف بالكفر منكر

دون نظمها والجبار هو الرضا انما يتعلق بايجادها الذي هو من الله ليس شيء والحاصل ان جميع الاشيا
من حيث انتسابها الى قضائه تعالى فيها لكونها مقصودة له [illegible] وان الفرق بين القضا والمقضي بالاعتبار بل
الحق في الجواب ان يفرق بين القضا بالذات وبين القضا بالعرض فالخير هو المطلوب وهو المرضي
بالقضاء بالذات وهو الخيرات كلها والمنهي عنه هو الرضا بما هو بالقضاء بالثاني على سبيل الاستتباع و
اللزوم وهي الشرور اللازمة للخيرات الكثيرة فهذه ايضا اذا لم يعتبر من هذه الحيثية بل بحيث النسبة الى الذات
وبالقياس الى هذا الشخص الجزئي الموصوف به واما اذا اعتبر كونها متضمنة للمصالح والحكم الكلية بالقياس
الى النظام الكلي فلا شر لان هذا الترتيب والتميز من لوازم الوجود والايجاد ولعلك تقول ان اكثر
افراد الانسان الذي هو اشرف انواع القسم الاخير يغلب عليهم الشرور فان مناط تحصيل السعادة و
الشقاوتين الاصليتين اللتين يختص بالقياس اليها السعادة والشقاوة العاجلتين للنفس انما هو باستعمال
قواها الثلثة النطقية والشهوية والغضبية لاكتساب ما ينبغي ان يكون لها منها من الحكمة والعفة والشجاعة
والغالب كما ترى على اكثرهم اضداد هذه الامور من الجهل وطاعة الشهوة والغضب فيلزم كونهم من الاشقياء و
الاشرار بالقياس الى الاجل فاعلم ان الجهل الذي لا يتخلص في الاخرة هو الجهل المركب البالغ الضار المعاند
وهو نادر كوجود اليقين الذي يوجب [illegible] من السعادة واما الجهل البسيط الذي لا يضر في
المعاد فهو عام فاش في نوع الانسان وكذا حال القوتين الاخريين فالبالغ في فضيلة العقل والخلق
وان كان نادرا كشديد الشرور [illegible] لكن المتوسطين على مراتبهم اغلب واوفر واذا ضم اليهم الطرف الاعلى صار
لاهل النجاة غلبة عظيمة وقد شبهت الحكماء حال النفوس في انقسامها الى هذه الاقسام بحال الابدان في
انقسامها الى البالغ في الجمال والصحة وهو متوسط وهو الاكثر والقبيح السقيم وهو الاقل من المتوسط فهما
من جميع القسمين فاذن قد ثبت ان الشر ليس بغالب على ان الحكم الجزم بان رحمة الله لا ينال الا قليلا من
عباده جهل وقد قال تعالى ورحمتي وسعت كل شيء فسأكتبها للذين يتقون فانه يدل على الخير العام الجميع [illegible]
مع زيادة تخصيص لاهل الدرجة العليا ثم لك ان تقول من جملة الاصول المقررة [illegible] ان يكون
صدوره عن الواجب تعالى يجب وقوعه لعدم البخل والمنع هناك فكان جائز الصدور عنه تعالى خير محض
مبرا عن الشر والآفة ام لكنا نجيب ان هذا واجب في مطلق الوجود لا في كل وجود فاذا وجد ما امكن
ان يوجد على الوجه المذكور فلو لم يوجد ما الخير فيه غالب على شره لكان الشر اعظم فان عدت وقلت لم ما

القسم

القسم الثاني بلا قصور وآفة قلنا فاذن لم يكن هو هو ورجع الى القسم الاول وقد وقع الفراغ عن وجوده
ولو كانت المسببات كلها بريئة عن الشرور التي هي لوازم لها لكانت المسببات واحدة ومن المحال ان يكون النار
نارا ولا يوجد لها اللازم [illegible] من احراق ثوب العفيف الا ان لا يكون الثوب ثوبا بل شيئا آخر لا يحرقه النار
او لا يكون النار محرقة وان اشتبه عليك بعد هذه المباحث انه لما كانت الافاعيل البشرية من الفضايل
والرذايل والطاعات والمعاصي وبالجملة الخيرات والشرور كلها مقدرة مكتوبة علينا قبل صدورها
مجبورة فيها فلماذا يعاقب من ابتلاه القدر بارتكاب الخطيئات واقتراف السيئات فاعلم ان العقاب على المعصية
ليس لان الاول المتعالي عن سمات الحادثات يستولي عليه الغضب ويحدث له الانتقام بل النفوس انما
يترتب عليها الثواب والعقاب بحيث ان سابقتها اليهم العدل والثواب والعقاب من لوازم الافاعيل الواقعة
منا من قبل وقرائنها ولواحق الامور الموجودة فينا وتبعاتها فالمجازات [illegible] ما اكتسب علينا في الغد
ولوازمها اودع فينا وغرز في طباعنا بالقوة كما قال سبحانه سيجزيهم وصفهم وان جهنم لمحيطة بالكافرين
فمن اساء عمله واخطأ في اعتقاده فانما [illegible] نفسه بظلمة جوهره وسوء استعداده فكان اهلا للشقاوة في معاده
ولطف [illegible] بالمجازات الكلية والعقوبات الجمهورية تضطرب وترجع فنقول انما حاول
الفلسفي ان يقيم الشرور والقبايح الكائنين في الوجود [illegible] الله عز وجل الى عباده فقال
انهم هنا اما هو صالح وخير بالنسبة الى النظام الكلي والامر العام وما هو كذلك بالقياس الى النظام الجزئي
والامر الخاص واذا تعارضا فلابد من تقديم مصالح العام الكلي والاهمال جانب الجزئي فمن قطع عضوا فاسدا
ثم الجثة لصالح حال الجسد ونظامه الكلي وجعل [illegible] شر جزئي [illegible] الناس واجبين في النظام الكلي
[illegible] من قصيين احدهما انه [illegible] وعاملهم [illegible] بالمصائب والنوائب
[illegible] وهذا انما [illegible] الى نفسه بل
[illegible] عليه [illegible] غضب وعذاب لاجل ما ليس من جهته وذم على عيوبه و
فانه لا يليق ان يكون في الشيء خيرا فانه ان كان خيرا فهو خير لذاته لان مقتضاه مصايبه وآفاته وهذا
في الشر [illegible] والوجه الثاني انه [illegible] عاجز مضطر اذ لم [illegible] سبيلا الى
صلاح الانام واقامة النظام الا [illegible] على هذا العاجز المسكين فاله ان يعبد ربا عاجزا فانه لا
يرضى بذلك الا انه يجد نفسه عاجزا [illegible] الى قوي عزيز اذ كان هو عاجزا مثله فقد فرض عجزه الى العجز

[illegible]

[illegible]

تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فنقول في جوابك بمثل ما قال الشاعر يهون على بصر ما شق منظره فانما
يقظات العين كالحلم فاصبر ريثما آب اليك القرار وفات السكينة والوقار قلت او لقن ذلك
في هذا المقام واستقر من هذا الكلام ثم استمع ما يشفيك من غليلك ويكفيك في ازالة ريبك
فاعلم ان الطاعة بكل هيئة تقتضيها ذات الانسان لو خليت عن العوارض الغريبة فهي من الفطرة التي
فطر الله عليها العباد كلهم والمعصية كل ما يقتضيه بشرط عارض غريب فهي نحو [illegible] المريض والمحرور
عن الحالة الطبيعية فيكون مثل الانسان [illegible] كشهوة الطين التي هي مرضية بالنسبة الى المزاج الطبيعي [illegible]
[illegible] عن المزاج الاصلي الجبلي وقد ثبت في الحكمة ان الطبيعة لسبب عارض غريب [illegible]
في جسم المريض [illegible] من الطبيعة [illegible] الحركة الطبيعية الحاصلة من
الطبيعة في ذاتها والقسرية الحاصلة بسبب [illegible]
حالة القسر [illegible] الحديث القدسي اني خلقت عبادي كلهم حنفاء فاجتالتهم
الشياطين فاخرجهم من دينهم فالطاعة هي الحنيفية التي تقتضيها ذواتهم لو لم يمسهم ايدي الشياطين فاذا
مستهم ايديها فسدت عليهم فطرتهم الاصلية فاقتفوا اشياء منافية لهم [illegible]
من الخبائث [illegible] ونسوا انفسهم وما جبلوا عليه فلما جاءهم رسول من الله تلا عليهم آيات
وقص لهم ما تذكرهم عهد ذواتهم من الصلوات والصيام والزكوة وصلة الارحام وغيرها من الطاعات
والخيرات لتعود الى فطرتهم الاصلية [illegible] الخيرات والعبادات طبيعية لهم بالكلية [illegible]
بقوله ثم رددناه اسفل سافلين [illegible] وهم الذين باشرت انوار الحق نفوسهم حتى خشعوا لها فان الله اذا
تجلى لشيء خشع له ثم ان هذا المرض الذي عرض لذواتهم والحالة المنافية التي [illegible] لولا ان وجدوا من
ذواتهم قبول المرض [illegible] فاذن كان مما يقتضيه
ذواتهم ان يلحقهم امور منافية مضادة لجواهرهم فاذا لحقتهم تلك الامور اجتمعت فيها جهتان وهما الملائمة
والمنافاة اما كونها ملائمة فلان ذواتهم اقتضتها واما كونها منافية فلانها [illegible] ان يكون مما
[illegible] في الجرم الذي يحصل
فيه [illegible] بسبب القاسر [illegible] الارض التي تقتضي [illegible]
[illegible] لا شكل القسري المنافي [illegible] الطبيعية [illegible]

[illegible]

[illegible] وجهها الانسان [illegible]
بهذا المنافي [illegible] سعيد شقي ملتذ وكلن لذته للسعيد وكلن سعادته شقاوته وهذا عجب
جدا [illegible] لك [illegible] لم يبق معك فيه شك فيها اسمعت الله عز وجل يذكر هؤلاء بالبعد
والشقاوة منهم اشقياء سعداء [illegible] في ذلك ومهما سمعته عز وجل يثني من خلقه كلها بالحسنى
ويذكر نفسه بالرحمة التي وسعت كل شيء فاعلم انه بالنظر الى الجهة الدقيقة التي نبهناك عليها ان ذواتهم
لو لم تستحق من العذاب لم يكن يفعل بهم ذلك فان الله [illegible]
فاذن [illegible] في الرحمة التي وسعت
كل شيء [illegible] على [illegible] اختار لنفسه كما ورد في الكتاب الالهي ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين
له الهدى نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا وقد ورد في الخبر [illegible] يوم القيمة [illegible]
ابن مسعود ان الله عز وجل ينزل في ظلل من الغمام من العرش الى الكرسي فينادي مناد يا ايها الناس الم ترضوا
من ربكم الذي خلقكم ورزقكم وامركم ان تعبدوه ولا تشركوا به شيئا ان يولي كل اناس منكم ما كانوا يتولون
ويعبدون في الدنيا اليس ذلك عدلا من ربكم قالوا بلى قال فلينطلق كل قوم الى ما كانوا يعبدون ويتولون
في الدنيا [illegible] الحديث [illegible] في الآخرة ما تولوا في
الدنيا فانما يولون في الدنيا ما تولوه في السوابق فان كان لك شك في ذلك فانظر قوله انا عرضنا
الامانة على السموات والارض والجبال فابين ان يحملنها واشفقن منها وحملها الانسان الاية لتعلم ان الله
عز وجل لا يحمل احدا شيئا قهرا [illegible]
[illegible]

[illegible]

هو الاستدعاء الذاتي واللسان الوجودي الفطري الذي تسئل به الذات المطيعة السامعة لقوله كن
الداخلة امتثالا في الوجود وقوله كن ليس لزجرهم وتنزيلنا اسنغنى عن العالمين والحاجة لهم الى وجوده
بل لجبرهم بل لرابهم وعطائه لانه مسبوق بسؤال الوجود فانه الاهم بلسان مهيئا انتفى الى التكون
في عالم الملك وهو الوجود فقال هذه نعم ليكن من دخل حضرتي فقد اذنت ان كلما كان اسمه وجل عن عيسى
على نبينا وعليه السلام اني اخلق لكم من الطين كهيئة الطير فانفخ فيه فيكون طيرا باذن الله فلولا سبق
السؤال الثاني عن الطائر ان يكون لم يتم ذلك اذ نادى ومتى امر الجليل تبارك اسمه امر قسر وكره فذلك
ايضا لغرض المامور باستدعائه فطرى من طبيعة ورحمة من الله لينقذهم من مكنون لطف
الجلال الخفي كما قد اتصل بالسماء والارض من لذيذ الخطاب في قوله سبحانه ائتيا طوعا او كرها
من مشاهدة جمال الفهر ما طربت به السماء طربا رقصها في بعد في ذلك الرقص والنشاط وعشى به
الارض لقوة الوارد فانبسط وقد على البساط وسريان لذة القهر هو الذي عبد بهما ومشاهدة
لطف الجلال يعني في سلب افئدتهما على الاقوال الواسق في تحسين ائتينا طائعين فانهم فهم شي يلي الى فهم
سعر تفير في الفن الثالث في الملئكة بلسان الشرع وهي العقول المجردة بلسان الحكمة والانوار القاهرة بلغة
الاشراق والسرادقات النورية بعرف الصوفية وقد يطلق الملئكة على غيرها ايضا كالمدبرات العلوية
السفلية من النفوس والطبايع ولما كانت العقول من موضوعات العلم الالهي كان من الواجب ان نبحث
عنها في القسم الثالث المعقود لبيان البحث عن الامور الالهية بعنوان الموضوعية وان علم وجودها
في المباحث الاخرى بعنوان المحمولية فان صاحب العلم الطبيعي الباحث عن احوال الاجسام الطبيعية من جهة
تغيرها كثيرا ما يجد بيانه وتعليله يستلزم احوالها الى وجود مفارق عقلي كما في بحثه عن مبادي حركات الافلاك
وغاياتها وكما في بحثه عن شيء يخرج به العقل الهيولاني الى العقل بالفعل وكبحثه عن ما به يصير الاجسام
المحسوسة التي يوصف لها بالقوة معقولة بالفعل لانه لما يكون في الموقف العاقلية والمعقولية الخارجة
الى الفعل في شيء منها الا بمخرج يكون عاقلا ومعقولا بالفعل بعد اللذة والنشر ولتناهي الاجسام
عن الاعتبار في عقل ابسي هو الواجب لوحدته لعزته في هذه الافاضل وقد علمت ان الشيء قد يكون بحسب
الوجود في نفسه مطلقا ما وبحسب الوجود الرابطي محمولا فبهذا الاعتبار يجوز كون شيء موضوعا
في علم ومحمولا في آخر فيجوز كونها ما اقيم عليه البرهان الذي في علم يبحث فيه عن احوال المعلولات

سواء كان طبيعيا كما ذكرنا او الهيا كالبحث المتلازم بين الهيولى والصورة المؤدي الى اثبات مبدع عقلي
للهيولى مع توارد الصور عليها وبالجملة فغلط البراهين فها ثبات اي العرض الواضع مثل ذكره الحكيم
في كتاب البرهان وهو قوله كل جسم مؤلف وكل مؤلف فله مؤلف وتشتمل هذا الفن على اصول المبحث
الاول في اثبات العقل اي اقامة البرهان عليه والتصديق به كما انار اليه بقوله ومما انه ان الصادر من
الاول لما هو الاول الواحد لا اني المبدا الاول البسيط المعنى اذ التركيب ينشر كم بيان الوجوب
بالذات على ما مر فالمبدا الاول البسيط ليس فيه تعدد حيثيات وجهات وكل البسيط شأنه هكذا لا يصدر منه
في المرتبة الاولى الا شيء واحد وتصور الكثرة الذات من جهة الابداع ليس لقصور فيه تعالى عن
ايجاد لها عن ذلك لاستكمال الذات فالقيض جل عن القصور والبخل بل هو الفاعل المطلق في
جميع الاشياء وعلى الاصدار للاسباب والترتيب الاعداد ان تكثر جهات الاضافة والاعتبار دون
الاجابة والاعداد بل القصور في الكثرة والجسمية غير ممكن ان يكون اولا في قرع باب الصنع والابلاغ وقراءة
ما في كتاب الافضية بجوده على الهباء والطباع كما قال الشيخ الرئيس في الكلمة الالهية ليس في طبع الكثرة
ان تكون في معا والتي في تلخيص ان ظاهر ما يدل على قولهم ان الواحد الصادر من المبدا الاول
اما ان يكون هيولى او صورة او عرضا او نفسا او عقلا والاول معلوم لانه كثير اجماعا في الحقيقة
الثاني من مذهبنا ظاهر ليس من ترتب انواع المحسوسات فانها ليس الذي هو الجسمية والحيوانات التي
تحصل بها نوعيتها او تخصها والشيء لم يحصل وجوده الا بما ان يكون الهيولى لعدم تقومها في نفسها
وفيها الا تقوم بها بالفعل بعد وذا الصورة بل تقومها بالصورة كما سلف فلو كانت متقدمة على الصورة
بالذات لكانت علة مستقلة لها او جزءها ولا يقدم جهة طبيعتها ومع انتفاء ليكون علة للابعد عنها او الصورة
على ما بعدها لتعلقه عليها بالطبع دابل الهيولى او الصورة ولا جائز ان يكون ذلك الصادر الواحد
صورة نوعية او جسمية اذ لا يتقدم بالفعلية على الهيولى لعدم استقلالها ولسبقها الهيولى
الاحتياجها في تشخصها وقبول اعراضها المشخصة البهلل للهيولى شريك لها بواحد من الصور كما مر في
صدر الكتاب ولا جائز ان يكون الصادر الاول عرضا لاستحالة وجوده قبل وجود الجوهر الذي
يقوم به ذلك العرض لان ذلك الجوهر شرط لوجوده وقضائه نعم كما سبق ليست قائمة به ليكون
هي واسطة الصوادر ولا جائز ان يكون اول المبدعات نفسا والا لكان فاعلا قبل وجود الجسم لان الصادر

ان لا علة لوجودها ابعد فلو كانت النفس صادرا اولا لكانت علة لما بعدها فيلزم كونها فاعلة بذاتها في
الجسم وهو محال لان النفس هي التي تفعل بواسطة الاجسام قال الشارح الجديد لا نسلم ان الواجب واحد
من جميع الوجوه بل له جهات اعتبارية كالسلوب فيجوز ان يكون تلك الجهات شروطا للتاثير وتتعدد
آثاره بالحيثيات والاسباب وان سلم انا لا نسلم ان الاعتبارية وايضا لا نسلم ان النفس لا تؤثر الا بالآلات
جسمانية بل قد تؤثر بذاتها وبعض خوارق العادات كالمعجزات والكرامات والسحر من هذا القبيل على ما قيل
فهذا قبل ان يكون مستغنية عن المادة في الذات والفعل جميعا ولا معنى بالعقل الا هذا فلنا العقل هو
الجوهر المستغني عن المادة في ذاته وجميع افعاله والمحتاج الى المادة في بعض افعاله لا يكون عقلا بل نفسا
ثم لا يجوز ان يكون الصادر الاول هو النفس ويكون ايجاده يعاني اولا المرتبة بدون الآلة اولا اما
الجواب عما ذكره اولا بعنوان سلوب الاشياء عن الواجب نعم لا يتحقق مفهوماتها الا بعد تحقق الامور
التي تحمل عليها انها مسلوبة عن الواجب تعالى او عليه ثم بانه مسلوب عنه تلك الصور انه صدق السلب
وان كانت تحصيلية لا عدولية فانما يتحقق لوجود طرفيها باحد الانحاء ذهنا او خارجا كما حقق في
مقامه وهذه المساوقة بينهما اليها في اعمية موضوع السالبة عن موضوع الموجبة من حيث ان
الموجبة تقتضي وجود الموضوع دون السالبة لان هذه المساوقة باعتبار طبيعة الحكم مطلقا والاعمية
باعتبار طبيعي الربط الايجابي والربط السلبي حيث ان ثبوت شيء لشيء يستدعي خصوصه ثبوت المثبت
وسلب شيء عن شيء لا يستدعي خصوصه ثبوت المسلوب عنه بل باعتبار اصل الحكم حيث ما لم يكن الامور
الاحاديثة لا يتصور شيء من السلوب عدوليا كان او تحصيليا واما الجواب عما ذكره ثانيا فبان النفس من
حيث كونها نفسا لا تخلو من نقص وقوة وانها لم تكن متعلقا بيدن خاص بكونه موضوعا لقواها و
افعالها وان لم يكن موضوعا لوجودها فاذا ليست القوة بالفعل فيها الا بعد وان يكون تعلقها بالبدن بالغا
حتى اذا اكملت من جميع الوجوه الممكنة لها صارت عقلا فعالا لكن ان يبلغها ما ينقص جوهرها وعرضها
عن الاستقلال لوجودها والاكتفاء بذاتها في تاثيرها اذ السنوح واللحوق من خواص الماديات وفي
عالم الملكوت امر لا يكون تجدد آنيا وضعف او كمال نكل منها الفرطلة في سلك الملكوتيين لا يخطو عن
تلك المرتبة ونفوس الانبياء والاولياء وان كانت في غاية الاتصال المعنوي في حق النفوس ما دامت كونها
نفوسا متعلقا بالاتصال بعالم القدرة والعظمة والجلال وحجب ذلك الاتصال لصدرت عنهم الآثار

الوهبية والاحوال العجيبة لكن لم تخل تلك النفوس المقدسة عن شائبة تعلق بالاجرام وعن لسيئة ما وضعيفة
الابدان بالقياس الى المعاني ودون عنه ولو كانوا متصلين بذلك العالم اتصالا كليا بلا شائبة تعلق بعالم
الهيم والحيال فالسبو الثالي التي لا تحقق لها الا بالمادة والاجسام لكانوا امتناعا وبني الاسنة في الغاية
الى جميع الاشخاص والاوضاع والامكنة والازمنة ولا تتلبس نفوسهم بالانحصار في تعلقها بابدان
مخصوص دون غيره وايضا لما كان وجود الصادر الاول واسطة لصدور غيره وان تجرده بالكلية هي معتق
للافلاك في حركاتها واسباب الاخراج كالاتها عن القوة الى الفعل وبديهة العقل شاهدة بان النفس المعتق
للقوة والاستعداد لا يمكن ان يكون علة للعقول الفعالة التي هي في جميع كمالاتها بالفعل وان قيل لم لا
يجوز ان يكون جوهر مجرد مركب من جزئين ويكون الصادر الاول احد جزئيه والمركب نفسا ويتوقف الكل
في الفعل على الآلة الجزئية بلا ابتداء يتوقف الجزء فاما جزئية العقل للنفس على تقدير جوازه فيتأتى وجود
الطبايعية على وجه السبق فانه لا يتعلق الا وجود جوهر فاعل بدون الآلة سواء كان جزءا لامر آخر او لم يكن وسواء
تعلق بالفعل او لم يتعلق ثم ان ظهور امتناع شيء من ذلك كان مسئلة اخرى غير متعلقة بمطلوبنا ولهذا يخرج
جواب الجزء عن الاعتراض الثاني الشارح كما لا يخفى الذي انا قد تقرر نعم ان الوسايط البسيطة تؤثر لما تحتها بل
بل شرط الوجود ها يجوز ان يكون النفس شرطا لوجود العقل الا انا نقول اذا كان في سلسلة الايجاد عقل
ونفس وكان احدهما سببا وشرطا للوجود الآخر فلا بد وان يكون الاقوى والاشرف مقدما في الوجود
على الاضعف والاخس اذ المعتبر بينهما يوجب صدور الاشرف جهة واحدة وعكس ذلك يوجب الترجيح للمرجوح
فالحاصل ان اول ما يصدر عن الواجب تعالى يجب ان يكون امرا واحدا بالفعل مستقلا في الوجود والتاثير
ولا يجوز العقل الا يكون كذا الاقتضاء الوحدة عن الجسم والفعلية عن الهيولى واستقلال الوجود بحسب
المهية عن العرض وبحسب التشخص من الصورة واستقلال التاثير عن النفس لكونها جسمانية الفعل وان
كانت مجردة الوجود فهذه الجواهر الاربعة مباينة بالذات عن سعد ورها عن المبدا الاعلى فرادى و
ازواجا وعن دخولها في الوجود اولا في الوجود ابواب الصدور بها او نقصها عن استحقاق التقدم والسبق في اعبرها
فضلا عن العرض الواجب التاخر عن الكل فتعين ان يكون الصادر الاول عقلا وهو المطلوب ومن لا يهمه
الاشتغال بالفلسفة كالامام الرازي ومن اقتفى اثره يمنع كل ما صورناه من المقدمات فيقول لا نم
وحدة الباري ولو سلم فلا نم وجوب كون الواحد علة للواحد ولو سلم فلا نم تركب الجسم من الهيولى

الصورة ولو سلم فلا نم امتناع تقدم احدهما على الاخر فانا لا نم امتناع علية الهيولى وتوقف الصورة
في فعليتها عليها ولو سلم فلا نم امتناع كونهما معا وايضا يحتمل ان يكون هناك امور متعددة في افراد
الواجب لا يكون موجدة ولا نم وجوب تقدم الواسطة باحد الوجوه على ان هذا غاية ما ذكره
المستتر بالانوار الساطعة لا يدهشه المحاذات هذه الشبهات بل لا يخفى على النفوس المشرقة وجوب المناسبة
بين العلل والمعلولات وعدم تلك المناسبة بين الواجب والجسمانيات فصل في اثبات كثرة العقول
وبرهانه بعد ما تبين مساوات الجهل ان الافلاك كثيرة الاجل احتلال الحركات الكوكبية الموجودة بالرصد
بعد تمهيد الاصول الحكمية من وجوب تشابه الحركات في الكرات العالية وامتناع الخرق والالتيام على اجرامها
وهي في نفسها الكلية بل في كل منها واحدة من الحركات المختلفة اختلافا ما علم بالرصد سيطة
كانت تلك الحركة او مركبة والجزئية تنفصل الكلية اليها كما تحلل حركاتها الى حركاتها وتلك الكلية ثمانية
افلاك عند القدماء يحيط بعضها ببعض ويكون مركزها واحدة وهي مركز الارض واحد منها المحيط بالكل
المشتمل على الكواكب الثابتة المسمى بفلك البروج والسبعة الباقية للسيارات السبعة على الترتيب المشهور
المتفق عليه الجمهور لاجل مجموع امور بالنسبة اليها علية من كسف بعضها البعض وتفاوت اختلاف المنظر
في بعضها عن بعض وحسن الترتيب الدالة على كون الشمس كالشمسة القلادة وتوسطه بين ما يقع لها الا مع الا
جميعا كالزحل والمشتري والمريخ وبين ما يقع له الا المقارنة ... واما عند المتاخرين فلا نعم لهم ... الا
امر عنه بكوكب في ان الجميع بالحركة اليومية لما تنقله تقوم مكلو تمرحجا في محيطا بالجل يكون عدد الافلاك
الكلية عشرة ... وان كان الفلك الكلي لكل كوكب عند الجميع منفصل الى افلاك مقدورة يقتضيها اختلاف
حركات ذلك الكوكب طولا وعرضا واستقامة ورجعة وسرعة وبطوء وقربا وبعدا من الارض ان الموثر
في الافلاك اما ان يكون عقلا واحدا او فلكا واحدا قال الشارح الجديد او امورا متكثرة بان يكون بعضها
موثرا في البعض اقول هذا الشق ايضا يرجع الى ان يكون الموثر فيها فلكا واحدا كما لا يخفى ولهذا لم يتعرض المص
ولم يذكر ايضا كون الموثر فيها واجبا الا انه صدد ورسبق منها اما ان يكون مع العقل الاول يلزم صدور الكثير
عنه اولا وان كان بتوسطه فيرجع الى الشق الاول والمراد بما ثبت الفلك ما يعم ما يتركب بنفسه او بجرمه كما
ستطلع عليه لا جايز ان يكون الموثر في الافلاك عقلا واحدا لاستحالة صدور جميع الافلاك عن عقل
واحد لما بينا ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ولا سبيل الى الثاني لان الفلك لو كان علة لفلك اخر

فاما ان يكون الحاوي علة لوجود المحوي او على العكس لا سبيل الى الثاني وهو ان يكون المحوي علة لوجود
الحاوي لان المحوي اخس اي اخس بل بعض الشراح لا يخفى سلسلة الممكنات بعيدة المرتبة من المبدا الاعلى
مصادرة على المطلوب كما نطق ان كل ما هو اعلى مكانا يجب ان يكون اقرب الى الواجب تعالى من كونه مكانيا
فالبعض اخر يكون اقرب الى عالم الكون والفساد الموجب للشر والجهالات وهذا اولى ولا يمكن منعه لانا
نعلم ان التفاوت بحسب البعد عن عالم الكون والفساد يؤثر في التفاوت بحسب التجافي عن الشرور والانات
في الاجسام لا يثبت فالبد لها اصلا فان لها طبيعة خامسة ليست لها كيفيات من جنس الكيفيات الاربع
المتضادة المتفاسدة واصغر منه مع ان ربما كان المحوي بحسب المقدار الساعي الناشي من ثخانته اعظم من
الحاوي وان كان تعظيمه الطول واضح من السافل ما هو اكبر كوكبا واشرف حالا واشد نورا من العالي
كالحال فيما فلكي الشمس والمريخ فان الشمس اعظم جرما واتم قوة مما فوقها وان كان فلك المريخ اعظم من
فلكها او الحال فيما بين المريخ والمشتري وفلكيهما بعكس هذا لكن التكافي بين العالي والسافل يكفي لنافي
هذا المطلوب اي وقوع علية المحوي للحاوي لان العلة يجب ان يكون اشرف من معلولها وذلك ثابت اذ لا
ان شيئا من المحوي لا يكون من جميع الوجوه اشرف من الحاوي ... الاخس الاصغر استحال ان يكون سببا
لا شرف الاعظم واعلم ان الحكماء يحكمون بحكم عام على امتناع ... وجسم من جسم او علم فيه او يتعلق به كما
والنفس له الا ولى ... هو ان الجسم لا يستند الى الصورة الهيولي لا يكون علة لطبيعة الشي ولا شريك
الى بسائط في الجسمية الموجبة للعدم او لا يوجد بعضها بالعلة او المعلولية دون بعض آخر بالذات والا لزم تقدم
الشي على نفسه ... ذلك ... الجسماني سواء كان متقوم الوجود بالجسم او متقوم
التاثير به ... ولا يكون الا بمشاركة الوضع ... لا يخفى الحار ... لا الا في
الجسم ... ان ... يكون ... العلة ...
جدا ... مذكور في بعض كتبنا واستقينا في
ذلك ما ذكره الشيخ في اجوبته ... ولم يكن نوله في ... الموضع ولا شيء ...
صورة الجسم لا يكون له ... الجسم ... بعد المحوي ... حتى يؤثر في ذلك
الجسم فهذا هو الطريق العام في نفي علية جسم لجسم لكنهم ارادوا ان يبينوا نفي علية الاجسام التي يحيط بعضها
ببعض بطريق خاص اما في علية الحاوي للمحوي فباستلزامها امكان الخلا واما في علية المحوي للحاوي

باستلزامها ما لم يذهب اليه الوهم من كون الشي علة لما هو اشرف واقوى واعظم ... ما يمنع ما هو
به اكثر المتاخرين كالامام الرازي ومن تبعه من استخفاف الحكماء ... بان تجويز التعليل بالشرف
والخسة خطابية لا مسعوا اقوى كلام الشيخ انه يقول في منطق الشفاء اذا رايت الرجل يقول هذا خسيس وهذا
شريف فاعلم بانه خلط وفي كتاب المباحثات ان الرجل العلى ... كونه هذا خسيسا وهذا شريفا انما ذلك
يليق بالخطابة وليس لان الحكماء لم يطلعوا استناع هذا القسم بمجرد الشرف والخسة ... بل دليل
الوهم المتكسف ... قد اثبتوا ان محدد الامكنة والجهات يجب ان يكون محيطا بالجميع وان الجسم ... يمكن
... ان يكون الحاوي علة للمحيط سواء كان فوقه او فوق الجميع والا لزم اما الخلا او
عدم كون الجميع ... ولا جايز ان يكون الحاوي علة لوجود المحوي لانه لو كان
كذلك لكان وجوب وجود المحوي متاخرا عن وجود الحاوي لان وجوب المعلول ووجوده متاخران عن وجوب
العلة فان اعتبر المحوي مع وجود العلة كان حاله الامكان لا الوجوب لانه ... بعد ... الاسباب
من شانه ان يجب فهو ممكن فعدم المحوي مع وجود الحاوي ... وجوده ... لا يكون ممتنعا لا لذاته ولا
لغيره بل يكون ممكنا والا لكان وجوده اي المحوي معه اي مع وجود الحاوي ... لا ...
متاخر عنه واذا كان عدم المحوي مع وجود الحاوي ممكنا كان الخلا ممكنا الذي ثبت انه ممتنع لذاته لما
مر في مباحث الطبيعي وذلك لان عدم المحوي وتحقق الخلا داخل الحاوي متلازمان لان اعتبار
احدهما يوجب اعتبار الاخر ... ولا يمكن الانفكاك بين وجود المحوي وعدم الخلا
ولعل و ... الشيئان اللذان يتحقق بينهما العلية الذاتية والعلاقة الطبيعية من الجانبين او مجرد المصاحبة
الاتفاقية فانهما لا يتخالفان في الوجوب والامكان لان تخالفهما في ذلك يوجب امكان انفكاك احدهما
عن الاخر فامكان الخلا داخل الحاوي تابع لامكان وجود المحوي فيلزم كون الخلا ممكن الوجود هذا
لقائل ان يقول كون عدم الخلا ... معنية ... وجود المحوي ...
لغيره وجوابه على ما ... العلامة الطوسي في شرح الاشارات ...
يقتضي العدم ... العقل ... بحسب ...
عن غيره وان كان الحكم بعدمه ... الحاوي ... الممتنع بالغير ...
مذهب المعتزلة ... العدم ... الواجب لذاته

ليس له ما ... انما هو شي متصور العقل ويحكم بوجوده من حيث ذاته بخلاف الممكن لذاته فان
العقل لا يحكم بوجوده ولا بعدمه الا بعد اعتبار وجود الغير او عدمه ومع اعتبار العلة وجودا وعدما
يصير واجبا او ممتنعا واذا تحقق ذلك فنقول ان التلازم بين المحوي ونفي الخلا ليس باعتبار تقيد المحوي
من حيث ذاته بل باعتبار ... داخل الحاوي ... وجوده واجب مع وجود الحاوي
... كما وجب تحقق نفي الخلا بذاته ... الايجاب ... الحاوي ...
افاد تبين وجود المحوي والايجابي ... وجوب نفي الخلا داخله لا بل بالذات ولما اذا تصور احد التلازم
بين نفي الخلا ووجود المحوي باعتبار كونه معلولا للحاوي فقد جعل وجود المحوي في هذا الفرض مما يمكن
ان يتصور بعده وجود الخلا فانقلب كل من المتلازمين عما يقتضيه ذاته ... ممكنا ممتنعا او الممتنع
فان المحوي مع كونه واجبا بالحاوي ممتنع لذاته والخلا الذي هو ممتنع لذاته على هذا الفرض يكون ممكنا
لانه لا ... التلازم بين عدم المحوي ووجود الخلا ... لعدم الحاوي والمحوي معا او لعدم
التلازمين اعني عدم المحوي متحقق مع انتفاء الاخر اعني وجود الخلا ... ان عدم المحوي ووجود
الخلا ... متلازمان ... الى اثبات التلازم بينهما ... او التخصيص
القواعد العقلية ... بل لما ذكرنا من ان التلازم بينهما لا بد فيه
من اعتبار الحاوي فان المحوي ... نفي الخلا بل ... الحاوي ...
ان ... الجسم المحيط ... يكون المكان سطحا
من الجسم الحاوي ... البعد ... التلازم بين المحوي
وعدم الخلا يوجب اعتبار الحاوي او البعد المحدود في التلازمين فكذا يعتبر احدهما في التلازم بين
نقيضيهما اعني عدم المحوي ووجود الخلا ... الامرين ... عدم الحاوي والمحوي معا
فافهم ذلك ... في جواب من قال ان نفي الخلا الذي هو المكان الخالي اما بعدم المكان
او بوجود المالي ... المحوي لعدم الخلا ... مع المحوي ...
عدم السطح الحاوي ... ولعل هذا القائل ... من ان فرض المحوي الذي اعتبر في استلزامه نفي الخلا كونه
محويا ... الحاوي ... الاعتبار المذكور او جمع بين المتناقضين في ذلك الفرض وكذا المناقشة التي
وقع من بعض الشراح بان الحاوي ليس علة لمطلق المحوي بل المحوي معين فوجود الخلا وان استلزم

عدم المحوي المعين لكن عدم المحوي المعين لا يستلزم وجود الخلاء فلا تلازم بينهما الا ان يقول التلازم في
الاصل ليس منحصرا في الامرين وجود الخلاء وعدم المحوي المقيد بكونه داخل الحاوي مع قطع النظر عن خصوص
كونه هذا المحوي المعين وكذا بين وجود المحوي وعدم الخلاء باعتبار كونه جسما ما داخلا في الحاوي فان الجسم
بالشرط المذكور سواء كان معلولا للحاوي او لا كان لازما مع فرض كون الحاوي علة لما يلزمه بجميع ما لزم من
محوي مشترك مع هذا المحوي المعين في كونه معلولا للحاوي وعلى التسليم يكون لعدم المحوي وجوب لعدم
معلول الحاوي وكون العدم داخل الحاوي هنا لازم بين واما التلازم بين وجود المحوي المعين وعدم
الخلاء مطلقا او بوجود الخلاء حكم بعدم المحوي المعين فلا بد من احد [illegible] ثبت ان المؤثر في الاجرام
العالية ليس الجسم بصورته ونفسه المنوعتان في تاثيرها عليه ولا العرض المتوقف في وجوده عليه
فظهر ان المؤثر فيها الا عقول متكثرة وهو المطلوب واما احتمال كون المؤثر فيها امرا ما لا بالجسم بل
بالجوهر المجرد فنقول فيه ان تعاليا كان نفسا فلكيا لزم منه ما لزم من كون المؤثر نفسا وان كان عقلا
واحدا لا يوجد فيه اعتبارات متكثرة تفي بعدد هذه الاجسام الكثيرة المختلفة الذوات والصور المتباينة في
الوجود كما علمت ولا لا يفي ذلك العدد ولم يكثر من الواحد الحق باعتبار ذاته الاحدية وان كانت معقولة
متكثرة فلزوم الكثرة هو تعدد العقول حسب تعدد الافلاك انا نقول [illegible] ان يقول ان الواجب [illegible]
وجماعة من اتباع المعلم [illegible] البراهين لكثرة فلكين بعدد [illegible] المعقد [illegible]
الصور الكثيرة لكن لنا ان نقول تلك البراهين عندهم مبنية على صحة ترتيبها علية ومعلولية ان
لو كانت واقعة دون الترتيب السببي والمسببي يلزم الكثرة في ذاته تعالى ولو كانت المعلومات التي هي صورها
واقعة في الخارج لا على نحو وقوعها في الصقع الربوبية لما علمها البلاغة على ما هي عليها فيلزم جهل الاول بها
عن ذلك علوا كبيرا واما بين انهم امتناع كون بعض العقول علة لبعض ارادا ان يشير الى دفع معارضة ترد
على الدليل القائم على عدم علية الحاوي للمحوي بناء على اصل ثابت عندهم وهو جعلهم الحاوي معلولا
لعلة متقدمة على علة وجود المحوي بقوله هذا بيد الحاوي وهو الفلك الاعظم وسبب المحوي وهو العقل
الثاني معا في رتبة الابداع لكونهما معلولي علة واحدة في درجة واحدة وهي العقل الاول كما يناسب
مع ان السبب للمحوي وهو العقل الثاني متقدم على المحوي ضرورة تقدم العلة على المع والحاوي ليس بمتقدم
عليه وكان من الواجب ان يتقدم عليه لان ما مع المتقدم متقدم كما ان ما مع المتاخر متاخر هذا تقرير

المعارضة

المعارضة واشار الى جوابها بقوله لان السبب للشيء متقدم على ذلك الشيء بالعلية وما مع المتقدم بالعلية
لا يجب ان يكون متقدما بالعلية بل يجب ان لا يكون متقدما والا لزم كون شيء واحد مخصص بمعلولي العلتين
مستقلتين على سبيل الاجتماع وهو مع استلزامه كون شيء واحد محتاجا اليه ومستغنيا عنه في
حالة واحدة وهو بديهي الاستحالة وكذا ما مع المتاخر معية زمانية يجب ان يكون متاخرا بالعلية
معلول الشيء والمع يجب تاخره عن علته وقد مر هذا الفرق في اوائل الكتاب منا الا ان الذي ما يتوهم من ان كلا
من الحاوي والمحوي بحسب اعتباره في ذاته غير واجب الوجود بل ممكن تخلو مكانه يكون ممكنا فالخلاء ليس
بممتنع والاشارة الى جوابه بقوله الحاوي والمحوي كل واحد منهما ممكن لذاته يجاز ان يعدما بالنظر الى
نفسيهما كما هو شان الممكنات بحسب ذواتها لكن ذلك لا يقتضي جواز الخلاء فان جواز انتفاء كل منهما اما شاء
اما مع وجود الآخر او مع عدمه او مع قطع النظر عن وجوده وعدمه والشق الاول غير لازم اذ لا
التي ثبت بينهما علاقة العلية والمعلولية ليس وجود بعضها او العدم الا زمانا في مرتبة وجود الآخر
والشق الثاني وان كان جوازه لازما باعتبار ان الممكنات المتعددة في حكم ممكن واحد في جواز طريان العدم
على الجميع لكن لا يلزم منه الخلاء لان الخلاء الممتنع هو البعد المفطور او الفضاء الموهوم بين الاجسام القابل
للزيادة والنقصان فحال كون الحاوي والمحوي معدومين كحال ما وراء المحدد في عدم استلزام خلاء و
لا ملاء والشق الثالث لكونه ما لا يوجب جواز الخلاء لان الخلاء يتحقق بتجويز احد شيئين والعام لا
يستلزم الخاص لامكان تحققه في ضمن الخاص الآخر فلئن تنزل كل واحد من وجود الحاوي وعدم المحوي
ممكن لذاته والتنافي بينهما يجوز اجتماعهما فيلزم منه امكان الخلاء قلنا كل واحد منهما بانفراده ممكن لا مع الآخر
لان المنافاة بينهما ثابتة لان الحاوي لا يستلزم العقل الذي هو علة مقتضية للمحوي ملزوم له ووجود الملزوم
مع عدم اللازم منافيا فان وجود الحاوي مناف لعدم المحوي فلا يلزم جواز اجتماعهما المستلزم لجواز الخلاء
هذا ما ذكره بعض الشارحين واقول فيه نظر لان علية العقل الذي هو مع الحاوي لوجود المحوي غير مبرهن
عليه فالملازمة بينهما غير ثابت بل الاولى ان لا يجوز عدم المحوي مع وجود الحاوي انما يلزم لو كان
الحاوي لا المحوي وان ليس فليس بل ربما كان بينهما ملازمة بوجه من الوجوه كما قال يشير الى ذلك
الخلاء لا يلزم من ذلك وانما يلزم من وجود الحاوي وعدم المحوي وذلك غير لازم للعرف من انه لا
التكافئ في الوجود ليس عدم بعضها في مرتبة وجود الآخر فليلزم من عدم المحوي في مرتبة وجود الحاوي

امكان الخلاء **فصل** في ازلية العقول وابديتها اعلم ان هذه المسئلة مما اختلف اهل الفلسفة بها والمشهور
عن اهل الملون القول بحدوث العالم وكذا نقل عن جم غفير منهم ممن وافقهم الملية الاسلاميون وكذا المنقول
بالنقل المتواتر عن جميع اهل الملل والشرائع وخالفهم طائفة اخرى من الحكماء كالمعلم الاول واتباعه من
المشائين وبعض اتباع الرواقيين كشيخ الاشراقي وشرذمة قليلة من فرق الاسلام كاصحاب احمد بن
حنبل ومن الحنفية اصحاب ابي الحسن من الاشاعرة القائلون بصفات ابدية على ذات الباري من هذا
القبيل قال محمد بن عبد الكريم الشهرستاني في كتاب مصارع الحكماء اعلم ان الفلاسفة على ثلاثة آراء في
هذه المسئلة جماعة من الاوائل الذين هم اساطين من الملطية وثالثهما ساروا الى القول بحدوث ذات
العالم مباديها وبسائطها ومركباتها كما صار اليه جماعة من المسلمين وطائفة من الاشراقيين واصحاب الرواق
صاروا الى قدم مباديها من العقل والنفس والمفارقات والبسائط دون المتوسطات والاخيات فان
المبادي فوق الدهر والزمان فلا يتحقق فيها حدوث زماني بخلاف المركبات التي هي تحت الدهر والزمان
وصفوا كون الحركات سرمدية ويقرب من مذهبهم مذهب جماعة من المسلمين من القول بقدم الكلمات
والحروف ومذهب ارسطو ومن تابعه من تلامذته وواقفه من فلاسفة الاسلام ان العالم قديم وان
الحركات الدورية سرمدية اقول التحقيق العام ان الازلي قد يطلق ويراد به ما لا يكون مسبوقا بعلة
والزمان ولا شبهة في ان الازلي بهذا المعنى منحصر في ذات الحق الاول جل مجده وقد يطلق ويراد به ما لا يكون
زمان وجوده متناهيا في جانب الماضي ولا شبهة في عدم اتصاف شيء مما ارتفع عن الزمان والتغير بالكلية من الذوات
عن المادة في الذوات والافعال كما هو مبدع الكل المقدس ساحة ذاته عن غبار الحدوث والفناء ليس
عنده زمان صباح ولا مساء على ان البرهان الدال على تناهي الكميات القارة والابعاد الممتدة قائم
على تناهي مادي الكمية الغير القارة الى غير النهاية بناء على وجود الحركة القطعية الفلكية التي هي محل الزمان في
الخارج وجريان التطبيق والتضايف مع جريانهما فعلى هذا لا يكون شيء من الاشياء واجبا او ممكنا مجردا
او ماديا موصوفا بالازلية بهذا المعنى وقد يطلق ويراد به ما لا يكون وجوده مسبوقا بزمان وبهذا
المعنى متحقق في المبادي العقلية والهيولى والاجرام الفلكية وصورها ونفوسها دون المركبات الكثيرة
وصورها ونفوسها واعراضها الا زيدا او المفارقة وعلى هذا القياس القول في الابدية باعتبار النفوس
الانسانية التي قد دلت البراهين العقلية والآيات والاحاديث الشرعية على ابديتها وان تبين ذلك

الى

الى ما كنا بصدده اما كونها ازلية بالمعنى المذكور فلوجوه لم يذكر الا احدها كما قال لاحدها ان واجب الوجود
مستجمع لجهات ما لا بد منه في تاثيره في معلوله والا لكان لذاته منتظرا لشيء فهو تام والعقول لا نفسها مستلزمة
لجملة ما لا بد منه في تاثير بعضها في بعض لان كل ما يمكن لها فهو حاصل لها بالفعل والا لكان شيء منها
جملة ما لا بد منه في تاثير بعضها في بعض حادثا وكل حادث مسبوق بمادة كما مر فيكون شيء من العقول الغائبة
الحادث المادي مادية هف ويلزم من هذا اي من كون كل واحد من العقول مستلزما لجملة ما لا بد منه
في تاثيره لعقل آخر ان ازليتها لان المع يجب وجوده عند وجود علته التامة ولما كونها ابدية فلانه لو انعدم
في شيء منها امتنع لان عدم امر من الامور المعتبرة في وجودها ضرورة استلزام انتفاء المع انتفاء علته التامة
والا لزم وجود الملزوم بدون وجود اللازم وهو مح فيكون الباري او شيء من العقول قابلا للتغير والحوادث
هف بل تغير شيء منها يؤدي الى التغير في الاول تع وهذا مع ما يلزم منه من ان يكون في ذاته تع جهتا فاعلية
وقابلية وقد برهن على استحالتهما في حقه تع يلزم ان يكون له تحرك وصعد اليه الاشياء لان حدوث الحادث
الغير المتناهي بحركته وحركته فيلزم ان يكون الا العالم جسما وهذا مما لزم على القائل بكون الباري تعالى ذا ارادات متجددة
سواء صرح بجسميته او لا تعالى عما يقولون **فصل** في كيفية توسط العقول بين الباري وبين العالم الجسماني
المراد بالعالم الجسماني مجموع الاجسام البسيطة والمركبة مع نفوسها وصورها اعلم ان الواجب تع واحد من كل
جهة تقدس عن اشتماله على حيثيات واعتبارات متكثرة وان معلوله الاول هو العقل المحض بلا شائبة
القوة والاستعداد والتغير والحركات التي لا تحصل الا في المواد والابعاد والا فلك ان معلولات للعقول
لكن الافلاك فيها كثرة وتركيب من الهيولى والصورة فان استندت سلسلة الايجاد والافاضة في ابتداء
الوحدة لم ينته الوجود الى الجسم ابدا ولا يوجد اصلا ولكنه قد وجد فلا بد من وقوع كثرة ما في امر
واحد فهو في الواجب تعالى شانه ممتنع فيكون مبادئها العقلية وعللها المتوسطة بينها وبين بارئها
كثيرة اي مشتملة على كثرة في وحدة لما بينا من ان الواحد المحض لا يصدر عنه الا الواحد ولا بد ايضا ان يكون
صدور الافلاك مع استمرار سلسلة الجواهر العقلية بان يكون صدور جرم فلكي وجوهر عقلي معا عن
جوهر واحد عقلي على ما هو المشهور عنهم او انعقاد سلسلة الجواهر العقلية في الطول عن قاعدتهم والعقل الذي
يصدر عنه الفلك الاعظم فيه كثرة لكن لا باعتبار صدوره عن واجب الوجود ولا الممكن صدوره عنه
بل اعتبار ان للعقل الاول ماهية ممكنة الوجود لذاتها واجب الوجود بعلتها اوله وجود وتعقل

للاعتبارين الحاصلين لمهيته بالقياس الى وجوده والى مبدأ وجوده والموجود بالقياس الى مهيته
علته فيلزم منه وجوب الوجود بالغير وامكان الوجود لذاته وتعقله لهما فيكون باحد هذين الاعتبارين
وهو وجوب الوجود بالغير ونسبته الى الحق الاول مبدأ للعقل الثاني وبالاعتبار الاخر وهو امكان
الوجود لذاته وتعقله لذاته مبدأ للفلك مادته وصورته التى هي نفسه والمعلول الاشرف يجب
ان يكون تابعا للجهة الاشرف فى ذات العقل الاول والاخس للاخس فيكون العقل الاول بما هو
موجود واجب الوجود بالغير عاقل له وهو اشرف الجهات مبدأ للعقل الثاني وبما هو موجود ممكن الوجود
لذاته عاقل لوجوده ولامكان وجوده مبدأ للفلك بجرمه ونفسه بالاخس للاخس وبالاشرف
للاشرف والامكان اخس الجهات يناسب المادة والوجود يناسب نفس هذا الفلك المحركة بالشوق
الى فلك العقل واعلم ان اعتبار الشيء فى العقول المفارقة سواء كان وجودا او وجوبا وامكانا او [illegible]
عين اعتبار تعقلها الذلك الشيء اذ الحجاب فى المجردات العقلية ثم اعلم ان الامكان شيء واحد سواء كان
باعتبار نسبة المهية الى الوجود او باعتبار نسبة الوجود اليها وكذا الوجوب بسبب الغير وان ذات العقل
ووجوده اذا اعتبر معا شيئا واحدا اعتبر مادة الفلك وصورته شيئا واحدا هو الفلك واذا اعتبر الاثنين
اعتبر الفلك كونه ذا اجزاء فى الخارج جرم كرى ونفس والمانع ايضا عن اعتبار هوية العقل بكونها [illegible]
امكانية متقومة من مختلفات كالجنس والفصل وبازائه فى جرم الفلك الصادر باعتبار جهتها [illegible]
تفصيل من مادة وصورة جسميتين بان يكون الكائن الصوري بازاء الامر الصوري والكائن المادي
بازاء الامر الشبيه به وهو الجنس والمفصل بازاء الفصل والمجمل بازاء المجمل وقد علمت ان الاجمال والتفصيل
ليس باخراج شيء من المجمل وادخاله فى المفصل بل باعتبار ملاحظة جهة الوحدة تارة وملاحظة جهة الكثرة اخرى
فى شيء واحد وحدة ذاتية او جمعية [illegible] كثرة اعتبارية او وجودية فعلى هذا يندفع كثير من اعتراضات
الامام وغيره منهم بانهم خبطوا فى الكلام وخالطوا القول فى موضع [illegible] هذه الجهة تارة اعتبروا فى العقل
جهتين وجوده [illegible] وجعلوه علة لعقل وامكانه وجعلوه علة لفلك ومنهم من اعتبر [illegible] تعقله لوجوده
وامكانه علة لعقل وفلك وتارة اعتبروا فيه كثرة من ثلثة وجوه وجوده فى نفسه ووجوبه بالغير وامكانه
لذاته وقالوا يصدر عنه بكل اعتبار امر فباعتبار وجوبه بالغير يصدر عنه عقل وباعتبار وجوده يصدر
عنه نفس وباعتبار امكانه يصدر عنه فلك وتارة من اربعة وجوه فزادوا علمه بذلك الغير وجعلوا امكانه

علته لهيولى الفلك وعلة لصورته ولا يخفى ان بعض هذه الاقوال فى الايجاد لم يقع فى كتبهم التى بايدينا
ويحتمل ان يكون ذلك فى كتاب آخر وقع بيد المعترض وللقائل ان يقول ان المع الاول ان كان متقوما من
مختلفات [illegible] صدر الكثير عن الواحد الحق وان كان احدا [illegible] والفلك بمادته وصورته
وعقله [illegible] واجب عنه فى شرح الاشارات بان المع الاول كما يطلق على العقل الاول مع جميع كمالاته فانه اول
صادر [illegible] ويطلق على الصادر الاول وحده من غير ان يعتبر معه شيء من لوازمه
فعلى التقدير الاول يصح الحكم عليه بانه متقوم من مختلفات وعلى التقدير الثاني لا يصح والمناقضة بينهما انما
هذا الكلام غير حاسم فان غرض المعترض ليس مجرد التدافع فى كلامهم بجعل العقل الاول متقوما من مختلفات
وامرا واحدا بسيطا بل انه ان كان كثيرا فكيف صدر عن الاول تعم وان كان واحدا فكيف صار مبدأ الكثرة
والاولى ان يجاب بان الصادر شيء احدي لكن معه امور لازمة لا بجعل جاعل فان الصادر عن المبدأ
هو الوجود او المهية والامكان وغيرهما من الامور التى لا يحتاج اعتبارها الى جعل وتاثير ولهذا يعتبر فى مرتبة
الصادر الاول [illegible] فالصادر الاول باعتبار الكثرة اللازمة له الواقعة بالعرض يصير سببا لامور كثيرة
وباعتبار وحدة وجوده الذي هو مما يتعلق به الجعل [illegible] صادر عن الواحد الحق كما صرح به الشيخ فى الشفاء
بقوله ونحن لا نمنع ان يكون عن شيء واحد ذات واحدة ثم يتبعها كثرة اضافية ليست فى اول وجوده داخلة
فى مبدأ قوامها بل يجوز ان يكون الواحد يلزم عنه واحد ثم ذلك الواحد يلزم منه حكم وحال او صفة او معلول
ويكون ذلك ايضا واحدا ثم يلزم عنه لذاته شيء وبمشاركة ذلك اللازم شيء فيتبع من هناك كثرة كلها يلزم ذاته
فيجوز ان يكون مثل هذه الكثرة هي العلة لامكان وجود الكثرة معا عن المعلولات الاول والمحقق الطوسي
ذكر طريقة اخرى لكيفية تكثر الجهات الموجبة لامكان صدور الكثرة معا عن الواحد الحق على وجه لا يرد عليه اشكال
قال اذا فرضنا مبدأ اول وليكن آ وصدر عنه شيء واحد وليكن ب فهو اول مراتب معلولاته ثم من الجائز ان
يصدر عن آ بتوسط ب شيء وليكن ج وعن ب وحده شيء وليكن د فيكون فى ثانية المراتب شيئان لا تقدم
لاحدهما على الاخر وان جوزنا ان يصدر عن ب بالنظر الى شيء آخر صار فى ثانية المراتب ثلثة اشياء ثم من
الجائز ان يصدر من آ بتوسط ج وحده شيء وبتوسط د وحده ثان وبتوسط ج د معا ثالث وبتوسط ب
ج رابع وبتوسط ب د خامس وبتوسط ب ج د سادس وعن ب بتوسط ج سابع وبتوسط د ثامن وبتوسط
ج د معا تاسع وعن ج وحده عاشر وعن د وحده حادي عشر وعن ج د معا ثاني عشر ويكون هذه كلها فى ثالثة

المراتب ولو جوزنا ان يصدر من السافل بالنظر الى ما فوقه شيء واعتبرنا الترتيب فى المتوسطات التى يكون فوق
واحد منها وما فى هذه المرتبة اضعافا مضاعفة ثم اذا جاوزنا هذه المراتب جاز وجود كثرة لا تحصى عددها
فى مرتبة واحدة وهكذا يمكن ان يصدر اشياء كثيرة فى مرتبة واحدة عن مبدأ واحد هذا ما فى شرح الاشارات
واقول انه ماخوذ من طريقة الشيخ شهاب الدين فى حكمة الاشراق فانه بعد ما اثبت ان انواع الاجسام متكثرة
من وجوه وليس لبعضها علية بالقياس الى البعض بما السماوات بان بعض الافلاك اكبر جرما واصغر كوكبا
وبعضها بالعكس وكذا بعضها اشد ثخانة واقصر قطرا وبعضها بالعكس والكواكب بعضها اشد نورا واسفل
مكانا واصغر جرما وبعضها بالعكس واما العنصريات فلما وجد بينها من التغالب كما بين الماء والنار و
[illegible] لا يوجد نوع من بسائطها او مركباتها يكون له السلطنة المحض والغلبة المطلقة على
نوع آخر منها ولا تفاوت بعضها الى البعض بحسب علية [illegible] من خارج شيئا
غير منتهية وبين ايضا ان كرة الثوابت مشتملة على اجرام متباينة الصور والطبايع كثيرة بحيث لا يمكن للبشر
ولا يحيط بكثرتها [illegible] ولا بد من علل غير محصورة العدد [illegible]
العقل الثاني غير واقية [illegible] ان هذه الاشياء لا تعلل الا بجهة الاشراق حاول ان يبين طريقا
آخر امتن واجود من طريقة المشائين فى ترتيب الوجود وكيفية صدور الكثرة عن الواحد فقال ان العقول
المجردة كثيرة جدا ولا بد لها من ترتيب فيحصل من المعلول الاقرب ثان ومن الثاني ثالث وهكذا رابع وخامس
وهكذا فى النزول الى ان يحصل فى هذه السلسلة مبلغ كثير وكل واحد من هذه الانوار العقلية لا حجاب
بينه وبين النور الاول الواجبي اذ الحجاب انما هو من لوازم المادة وتوابعها فيرى لا يشاهد النور الاول ويقع
عليها شعاعه ثم ينعكس النور من بعضها على بعض فكل عال يشرق على ما تحته فى المرتبة وكل سافل يقبل الشعاع
من نور الانوار بتوسط ما فوقه مرتبة مرتبة حتى ان القاهر الثاني يقبل من الشعاع الفايض من نور الانوار
مرتين مرة بغير واسطة ومرة بواسطة النور الاقرب والثالث اربع مرات [illegible] وما يقبل منه بغير
واسطة وما يقبل منه بتوسط النور الاقرب والرابع ثماني مرات اربع مرات من انعكاس صاحبه ومرتين [illegible]
ومرة من النور الاقرب ومرة من نور الانوار بغير واسطة وهكذا يتضاعف الانوار العقلية النازلة الى مبلغ
يعجز القوى البشرية عن الاحاطة به فيحصل من كل واحد من هذه الاشراقات العقلية من كان وعلى من كان نوع
جوهري عقلي فهذا احد الوجوه الذى تتكثر الجواهر النورية بسببه ثم ان هذه الانوار لما لم يكن بينها وبين [illegible]

الانوار وبينها وبين بعضها حجاب الجرمي اذ هو من خواص الابعاد وشواغل الاجرام فيكون كل واحد منها
يشاهد نور الانوار والانوار العقلية ايضا والمشاهدة غير الشروق وفيض شعاع كما لا يخفى ويؤيده ان
لعينك مشاهدة للشمس وشروق شعاع وهما متغايران ثم اذا تضاعفت الانوار السانحة الفايضة
هكذا فكيف مشاهدة كل عال واشراق نوره على سافل من غير واسطة او بواسطة متضاعفة الانعكاسات
فيحصل من هذه الجهة جملة اخرى من الانوار العقلية مثل ما حصل من الاشراقات بتضاعف الانوار
الفايضة العرضية العقلية بسبب الانعكاسات الاشراقية والمشاهدية بل ما حصل من كل مشاهدة
واشراق [illegible] لان الاشراقات الكثيرة المتعددة اذا وقعت على جوهر لا يغيب عن ذاته فيكون [illegible]
بكل واحد منها او بزيادتها فيحصل من كل واحدة من هذه الاشراقات والمشاهدات نوع جوهري عقلي لا سيما
اذا كانت الاشراقات المتعددة واقعة على [illegible] وان تباينت جهات العلل كالكواكب السبع
الواقعة [illegible] الاشراقات ولا بد [illegible]
كثير من القواهر المرتبة بعضها من بعض باعتبار آحاد المشاهدات وآحاد الاشراقات وهي مترتبة فى التنزل
اعلى وهي القواهر الاصول الاعلون ثم يحصل من هذه الاصول بسبب تراكيب [illegible] ومشاركاتها ومناسباتها
[illegible] جهة الفقر مع الشعاع [illegible] جهة الاستغناء معها وكذا باعتبار جهة [illegible] وكذا باعتبار
جهة المحبة معها ومشاركات اشعة قاهر واحد بعضها مع بعض ومشاركات بعض اشعة بعض مع بعض اشعة
غيره اعداد كثيرة من العقول لا يحيط بها الا البارى تعالى كما قال وما يعلم جنود ربك الا هو ويحصل من بعض
[illegible] ومشاركات اشعة الجميع [illegible] الجميع مع جهة الفقر الثوابت وكرتها وكذا [illegible]
المناسبة وباعتبار مشاركة بعض مع بعض مع اعتبار جهة الاستغناء [illegible] المناسبة المحبية بين
بين الاشعة الكاملة الشديدة وبين الاشعة البواقى الغير الكاملة من الضعيفة والمتوسطة يحصل من الانوار
[illegible] وطلسمات البسائط والمركبات العنصرية وكل ما هو كرة تحت الثوابت فهذه
كل من هذه الطلسمات [illegible] نور قاهر هو صاحب الطلسم والنوع القائم النوري ثم ذكر ايضا ان قاعدة امكان الاشرف
يقتضى ايضا وجود هذه الانواع النورية المجردة لانها اشرف وذكر ايضا ان الانواع ليست [illegible]
الاتفاقات فانه لا يكون من [illegible] الاتفاقات
[illegible]

بذاته في عالم النور ثابتا لا يتغير وهذه طريقة في صدور الاشياء من المبدأ الاول والمشاؤون ايضا وان اشتهر عنهم ان عدد العقول عشرة الا ان المتفق في صوحهم يعطي ان عدد الحركات السماوية يجب ان يكون بعدد الكرات فلكية كانت او كوكبية ويزيد عليها واحد لعالم العناصر بان حال الكرات الجزئية كحال الكرات الكلية في استخراج الاوضاع بحركاتها الدورية الشوقية من القوة الى الفعل فيكون لكل حركة جزئية ايضا محركا ازليا عاقلا وحركة مفارقا مستوفيا كما في الكرات الكلية فيكون العقول عندهم كثيرة وافرة لكن العقول في كلام بعضهم من وجوه الاول انهم لم يذهبوا الى ان لكل كوكب ولكل فلك عقلا بل بعضهم ذهب الى ان عدد العقول بعدد الافلاك التسعة بزيادة واحدة للعنصريات وبعضهم الى انه بعدد الكرات الفلكية دون الكواكب حتى يكون الخارج والتداوير بعد ما الهمهم اضيافا [illegible] من الافلاك الخمسين او الكرة الصاحب [illegible] على ان الحركة السماوية نفسانية [illegible] مختارة متجددة الاختيارات [illegible] جزئيها فيكون عدد العقول المفارقة بعد المبدأ الاول بعدد الاجرام فان كانت الافلاك المتحيرة انما المبدأ في حركة كرات كل كوكب منها قوة تفيض من الكواكب لم يبعد ان يكون المفارقات بعدد الكواكب لا بعدد الكرات فكان عددها عشرة بعد الاول اولها العقل المحرك الذي للكرة الجرم الاقصى ثم الذي لكرة الثوابت ثم الذي لكرة زحل وكذا حتى ينتهي الى العقل الفائض على انفسنا وهو عقل العالم الارضي ونسميه نحن العقل الفعال وان لم يكن كذلك بل كان كل كرة متحركة لها حكم في حركة نفسها ولكل كوكب كانت الفعل المفارقات اكثر عددا وكان على مذهب المعلم الاول قريبا من خمسين فما فوقها واخرها العقل الفعال وقد علمت من كلام صناعة الرياضيات مبلغ ما ظهر لها من عددها اقول لا يخفى ان القول الاول الخ من قبيل الاول قد علمت ان الطبيعة والقوة والصورة النوعية في الشيء متحدة بالذات متغايرة بالاعتبار وقد علمت ايضا ان الاجسام لا تستقيم بعضها على بعض الا بلتيه وان [illegible] الا بالرهان [illegible]
فلا تعبير بتوسط الجسم في ايجاد الصور الجوهرية لجسم آخر خصوصا في الابعاث التي تصورها انفسها امكان الجهات [illegible]
اعلام [illegible] ان لما كان بعدد العقول [illegible] بعدد الافلاك [illegible]
الامر التسعة [illegible] المفارقة [illegible] عشرة تسعة بازاء الافلاك وواحد للعناصر [illegible]
في احوال الافلاك [illegible]

الفرض.

انه في صدور اتها الطولية والعرضية والترتيب والبعدية [illegible] الزيد مما وجدوه او لا مكوا لزيادة العقول الى الحكم اولا بعدها استقرت الشهرة بعشرة عددها كما استقرت بتسعة عدد الافلاك وثانيها ان لكل من الافلاك ان يكون جملة من العقول [illegible] ان لكل جملة من السماويات فلك كلي شامل لها لمحيط بها فاسم العدد باعتبار ان اكثر من العقول والكليات من الافلاك انما يعتبر الاخر منهم والجزئيات منها الثاني انه لا يمكن الجزم بان الصادر عن العلة الاولى بعد الفلك الاقصى الثالث انه لليس في كلامهم ما يدل على ان العقول متوالية في الترتيب بحسب توالي الافلاك الرابع ان الجزم بان الاعتبارات المذكورة في العقل هي التي حصل منها الموجودات العقلية والنفسية والجرمية او [illegible] وان العقل الواحد يكون علة للفلك الكلي بما فيه من الافلاك والكواكب والا ان النفس المتعلقة بكل فلك على واحدة الخامس ان [illegible] الفلك والعقل الاخير [illegible] ومراتب المباينة للصور الجوهرية الطبائع في درجة واحدة فان اختلاف القابل مع وحدة جهة الفاعل كما علمت لا يوجب الا اختلاف الخصوصيات والتشخصات النوع واحد دون اختلاف الحقائق ومبادي الفصول والاظهر ان الاوائل من الحكماء لم يحكموا بهذه الاحكام في ترتيب الوجود على حسب الجزم واليقين بل لما تقديريه ابهم التفاصيل الا انهم المشيد والمشتغلين بالبحوث [illegible] التفاصيل [illegible] عليهم بذكر الوجوه [illegible] على الكثرة [illegible] لكل بحسب الطاقة البشرية [illegible] والله اعلم بحقائق الامور وما يختص بعده بهذه المذاهب [illegible] ان من عليهم ما ذكره [illegible] ان [illegible] لو كان في ان يكون الواحد [illegible] العقل [illegible] يصح ان يصير مبدأ الكثير باعتبار ما يعرض له من كثرة السلوب والاضافات من غير ان يجعل بعضها علة [illegible] في ذلك ويحكم بان الصادر الاول عند الكل الا واحد وقد علمت وجه سخافة هذا الكلام مرارا وعرفت ان الكثرة في العقول ليست من الامور الاعتبارية الصرفة فان الامكان وان كان امرا سلبيا والوجوب امرا [illegible] لكن تعقلهما امر حقيقي والا يبقى ما هي [illegible] الكل [illegible]
لما ان لا شرع في علم يحتاج تعلمه الى فطرة ثانية [illegible] عن [illegible] لحب الرياسة في امور الدنيا [illegible] على ابناء العلم والعرفان واصحاب الذوق والوجدان [illegible]
من كل عقل عقل وفلك [illegible] اي صدور العقل والفلك عن كل عقل الى العقل التاسع فيصدر عنه فلك [illegible]

وفعل ما شر [illegible] المبدأ [illegible] المدبر لما تحت فلك القمر بالتاثير والتخليل [illegible]
كما هو شأن النفوس وهو العقل الفعال العدة [illegible] من النفوس والصور [illegible]
باعتبار تعقل جهة فقره وامكانه الخاص العام له ولعزة الهيولى المشتركة العنصرية باعتبار تعقل مهيته [illegible]
النوعية الحالة [illegible] الوجوب الى المبدأ [illegible] على نفوسنا [illegible] الامر [illegible]
الناسية من جهة اشتراك [illegible] الحركة الدورية لاشتراك العناصر في مادة واحدة من جهة اختلاف [illegible]
لاختلاف انواع الصور [illegible] العناصر من جهة تركيب [illegible] تمزج صور البسائط [illegible]
تحلبها الاخلاق [illegible] والقدرية [illegible] المتفاوتات والاستعدادات المختلفة [illegible]
بعد الجهات الفاعلية لما عرفت ان [illegible] الفاعل لا يوجب [illegible] العددي [illegible]
بقوله يشترط استعداد الهيولى [illegible] ان الفاعل الواحد بجهة واحدة يجوز ان يصدر عنه [illegible] مختلفة [illegible]
القوابل او اختلاف قابل واحد [illegible] استعداداته وليس استعداد الهيولى لقبول الصور [illegible] العقل الفعال
ولا لما تغير الاستعداد [illegible] العقل [illegible] واجب الوجود [illegible] الحركات [illegible]
بل استعدادها بسبب الحركات السماوية والاتصالات الكوكبية فان تلك الحركات [illegible]
مختلفة [illegible] الاستعدادات هيولى العناصر [illegible] بحسبها [illegible]
استعداد في الهيولى [illegible] صورة حادثة من العقل الفعال [illegible] العالم [illegible]
او وضعا او استعداد الوجود [illegible] حادث [illegible]
لان الحركات الحدوثية الجزئية بل سائر الحوادث اما ان يوجد دائما او بعد عدم [illegible] سبيل [illegible]
والا لزم دوام الحادث وهو ح نقيض الثاني وهو ان قبل كل حادث زماني حادث آخر وهذه الحوادث اما
ان يوجد على نحو الاجتماع في الوجود لو [illegible] لزم اجتماع امور غير متناهية في الوجود [illegible]
عليه [illegible] قبل كل حركة حركة وقبل كل حادث حادث لا الى اول [illegible] الحلقة [illegible]
بالقديم اشكال العظماء هو ان العلة التامة للحادث ان كانت قديمة بجميع اجزائها لزم قدم الحادث وان كانت
حادثة لا يمكن حصولها عن قديم بل يحتاج الى علة تامة حادثة يكون معها في الوجود [illegible]
عن علة تامة [illegible] الكلام [illegible] الحادث فيلزم من ذلك ترتب امور غير متناهية [illegible]
في الوجود ومع ذلك لا ينتهي حادث في سلسلة علله الى قديم ولا ينزل قديم في سلسلة معلولاته الى حادث

فلا [illegible]

فاراد والتفصي من ذلك الاشكال فقالوا ان العناية الالهية لما اقتضت حدوث الحوادث انتهت سلسلة الايجاد الى مراتب الذات [illegible] النسب متعاقبة الاضافات وذلك هو الحركة الدورية الدائمة [illegible] المستندت الى العلة القديمة ومن حيث عدميتها استندت اليها الحادثات [illegible] ان الموجود هو الحركة [illegible] عندهم امر وحداني مستمر هو التوسط بين المبدأ والمنتهى [illegible] وبين احد [illegible] بالقياس الى الحدود المفروضة في المسافة فهي امر دائم باعتبار ذاته حادث باعتبار تلك النسب [illegible] الفرض فمن حيث الذات الثابتة استندت الى المبدأ الثابت ومن حيث النسب المتعاقبة استندت اليها الحوادث [illegible] الثبات بالثبات والحدوث بالحدوث هذه خلاصة ما هو المشهور منهم وانت تعلم انه غير واف بدفع الاشكال اذ الكلام عائد في استناد تلك النسب المتعاقبة الى ذات قديمة قال بعض الافاضل في شرحه للهياكل بعد ما ذكر هذا الاشكال الوجه في تحقيق المقام ان يقال ان المرجح لكل واحدة من النسب [illegible] النسب السابقة عليها وهكذا فان اعترض الحركة الوحدانية المستمرة بوجه انها فهي ثابتة مستندة الى العلل الثابتة وان اعتبرت النسب المتعاقبة وفرض لها اجزاء بحسب تلك النسب كان كل واحد منها مستندا الى السابق عليه اقول انه كان ضعيفا في غاية الضعف فان الكلام في ان العلة التامة يجب ان يكون مجتمعة مع المعلول في الوجود [illegible] وجود تلك الحركة التوسطية باعتبار نسبها امر متصل غير قار واجزاء المتصل الغير القار لا يجتمع في الوجود فكيف يكون بعضها الى بعض بالعلية التامة او بجزئيتها الاخيرة ويليه في الضعف والسخافة ما ذهب اليه واتبعه [illegible] السابقين في شرح الهياكل وفي رسالته المسماة بالزوراء من ان هذه الحركة الفلكية لا جزء لها في نفس الامر بل بحسب الفرض وكذا سلسلة الحوادث متصلة وحدانية فان العقل السليم يحكم بان استمرار المعلول واتصاله تابع لاستمرار العلة واتصالها فنسبة الصور المتعاقبة الى الحركة الاستعدادية للمواد العنصرية [illegible] والحركة الدورية [illegible] مع انكاره لوجود الحركة المتصلة في الخارج وجعله الوجود [illegible] التي [illegible] الذي هو امر وحداني كيف جعل امرا [illegible] موجودا فيما صلة الوجود [illegible] واستناد ما الى الطبيعة التي هي امر ثابت الذات وحاصل تلك الكلام انه لا يجوز ان يصدر عنه معنى ثابت وحده مقيد بكل حركة الا وان [illegible] تبدل الاحوال اي لو كانت لا بقية بتلك المبدأ فان كان المبدأ الطبيعة فليجب بقرب وبعد من النهاية المطلوبة وان كان ارادة يجب ان يكون تلك ارادة متجددة جزئية فان الاول [illegible] نسبتها الى جميع اجزاء الحركة نسبة واحدة فلا يتعين بعضها بالوقوع دون آخر ولا الا مرجحا بان

الحركة يجب ان لا يكون عقلا ولا نفسا بل قوة خيالية منطبعة فسبب الحركة الارادية يكون الشوق الى الجزئيات المنبعثة عنها الارادات الجزئية المتجددة الموجبة لجزئيات الحركة فنقول المثبت ان الحركة الدورية الفلكية التي هي الموجبة للحركة الاستعدادية في هيولى العناصر على وجه الاعداد نفسا صادرة من النفس الهيولانية الا انها عقلية والاشراقات علوية متواردة عليها من مبادئها العقلية ومعشوقها القدسي يوجب انبعاثات الارادة شوقا اليه وتشبها به يوجب كل انبعاث للارادة بحدوث اشراق وتبلع شوق من مبدائها ومعشوقها الاعلى وتبدل روح منه يوجب شوقا موجبا لانبعاث ارادة للحركة فيحصل هناك سلسلة من الاشراقات والتشوقات وسلسلة من الاشواق والارادات على وجه الاستمرار والاتصال ففي كل سلسلة شئ كالتوسط وهو لغير وصل الى سعة وشوق للتشبه وهو امر متصل متجدد ففي الاشراقات اشراق الى امر متصل ثابت وفي التشوقات الارادات شوق الى مبدائها نفس الفلك موجب لارادة كلية للحركة التوسطية واشواق جزئية مبدئها قوة منطبعة شوقية موجبة لارادات جزئية لحركات جزئية شغف للمبدء القريب للحركة الارادية الفلكية ولنوعين انبعاثا احدهما في الكيف والاخرى في الوضع فهو ذات جهتين جهة ثبات باعتبار انها في اصلها جوهر متصل الذات وجهة تجدد باعتبار انضمام امر متجدد اليه لو لم يكن انضام مثل هذا الامر اليه لم يصدر عنه الحركة فانضمام كل جزء من احدى السلسلتين اليها هو مبدء الجزء من اجزاء السلسلة الاخرى وانضمام هذا الجزء اليه مبدء لجزء اخر غير الجزء من السلسلة الاولى على وجه الاتصال من غير دور والاجزاء كل من هاتين السلسلتين غير متفاصلة بعضها عن بعض في الوجود الا انها متصلة واحدة لكن في التعبير يقع بحيث توهم انها متفاصلة لعجز العبارة عن بيان كون المبدء باعتبار انضمام اجزاء كل من هاتين السلسلتين يعبر عنه للاخرى فيعبر بكل منهما قيد الاخرى على وجه الاتصال كما عرفت في الحركة الطبيعية فاجعل ذلك مقياسا لتصحيح صدور كل متغير عن ثابت ومنشأ ذلك نقص الفاعل المباشر للحركة المحبوب الحي للوجود ومع انه اتم الموجودات الموجب بعد عن نفع الكمال وحاجته الى الاستكمال انا فانا اقول وقد علمت طريقا من القول بتناهي الحركات جميعا فلكية كانت او عنصرية وتصور جميع الممكنات عن درجة الزهد والقدامة فالامر في ربط الحوادث الزمانية بالقديم صعب طلبا لكن وفق الله بلطفه وفضله الاصل حكمي انقشع بنوره غيم الشك عن وجه درك الحق واليقين وهو ان الحوادث باسرها يستند الى الحركة الدورية ولا يفتقر هذه الحركة الى علة حادثة فان موضوع قولنا كل حادث زماني فله علة حادثة هو الهوية التي عرض لها الحدوث من حيث كونها معروضة له ولا كذلك الحركة بل هويتها

نفس الحدوث والتجدد فهي حادثة لذاتها الذاتيات لا تعلل والسؤال بلم الاخرى بتجدد ويتجدد بها كالانحرى في كون الامس قبل وكون الغد بعد لان القبل والبعد نفس حقيقة الامس والغد وغني بعد المرجعية الى ما يقولنا لم فكم مرتا الا بوجوب علة حادثة لمعلول متجدد واما المعلول الذي نفس هيئة التجدد فلا يحكم عليه بذلك الا اذا عرض له تجدد وحدوث زايد على هيئته كالحركات المستقيمة العنصرية غير هلمن الكمية والكيفية بخلاف الدورية الفلكية التي لا يعرض لها حد ومتغير وجد وبها التجدد الذاتي الا بحسب العرض والوهم ان الهيولى جوهرها الشئ بالقوة والاستعداد ويحتاج في استعدادها الثاني نحو الصور مرتبط المعدات وان اعرضت لها الاستعدادات الخاصة لصورة دون اخرى يحتاج الى معدات وهيئات من خارج فالحاصل ان كل واحد من التغيرات ينتهي الى الحركة التي هي نفس التغير ولكن لها متغير ان يكون علة التغيرات ولكونها نفس التغير صح ان يكون منسوبا الى حامل اصل الهيئات فاضا الوجود عليها من دون خصوصيات تقتضيها فوضع حصولاتها المحوجة الى علل حادثة ماتية وتلك الهيئة هي الحركة ولهذا صرح بها بعض المحصلين بانها هيئة يمتنع ثباتها لذاتها وهذا التحقيق من الابحاث الشريفة النافعة جدا في دفع اشياء كثيرة والمهم لما ذكر ان كل حادث ليسبقه حادث اخر ولزمهم من ذلك ان يسبق حوادث غير متناهية اما مجتمعة او متعاقبة فاختار التعاقب ورد الاجتماع اراد ان يشير الى برهان التطبيقي الدال على نفي ترتب المجتمعات الغير المتناهية المستحيل باتفاق اراء العقلاء فقال فان قيل لم قلتم انه يستحيل ترتب امور غير متناهية قلنا لانا ان نفرض جملتين احديهما من مبدأ معين الى غير النهاية والاخرى مما قبله بمرتبة واحدة اي بمرتبة معينة متناهية من العدد وهي الجملة الثانية الناقصة على الاولى الزايدة بواحد او اكثر معين عليها بان نقابل الجزء الاول من الجملة الثانية بالجزء الاول من الجملة الاولى والجزء الثاني بالثاني والثالث بالثالث وهلم جرا اما ان تطابقا الى غير النهاية بان يوجد بازاء كل جزء من الزايدة جزء من الناقصة او ينقطع الثانية لا سبيل الى الاول والا لكان الزائد مثل الناقص ويلزم من ذلك تساوي الكل والجزء الموجب لعدم كون الجزء جزءا والكل كلا فتعين ان الثاني انقطع فيكون الجملة الثانية اي الناقصة متناهية والاولى زائدة عليها بعدد متناه والزايد على المتناهي بعدد متناه يجب ان يكون متناهيا فيلزم تناهي الجملتين على تقدير لا تناهيهما هف قال الشارح الجديد وانما اعتبر وامتنع الاجتماع في الوجود والترتب لان الاحاد اذا لم يكن موجودة في الخارج معا كالحركات الفلكية لم يتم التطبيق لان وقوع احاد احديهما بازاء احاد الاخرى ليس في الوجود

الخارج اذ ليست مجتمعة بحسب الخارج في زمان اصلا وليس في الوجود الذهني ايضا لاستحالة وجودها مفصلة في الذهن دفعة ومن المعلوم انه لا يتصور وقوع احاد احدى الجملتين بازاء احاد الاخرى الا اذا كانت الاحاد موجودة معا اما في الخارج او في الذهن اقول قد سلف منا ان للاشياء نحوا اخر من المعية غير الزماني والمكاني هي المعية في اصل الوجود مع قطع النظر عن الكون في المتى واجزاء الحركة المتصلة لها هذه المعية في الوجود وقد بينا ان علم الباري عز شانه بجميع الاشياء التي وجدت او سيوجد علم واحد حضوري وشهودي اشراقي وعلى هذا النحو وجود الاشياء المتجددة عند الجواهر العقلية المتعالية عن تعقيد التغير والتجدد وعليها الاشراق الوجودي بها فيجري فيها من الحجج التي ذكرها التطبيقي والتضايفي وغيرهما من البراهين

خاتمة

القسم الثالث من كتاب الهداية في احوال النشاة الاخرة وتفصيل انا اقتدر وما ذكرنا في اخر هذا القسم من وجود جواهر عقلية هي وسائط جود المبدء الاعلى الى المراتب المتاخرة البعيدة المناسبة للخير الاقصى واسباب حصول كمالاتها الموجبة لقرب المناسبة من جهة الحركات والاستعدادات بعد انزال الوجود وهبوطه الى مرتبة النقص والخسة كرتبة الهيولى والحركة والا فلها يرتقي الى ذروة الشرف والكمال بعد ان هبط منها حيث يبرج بعد طي مراتب الجماد والنبات والحيوان المدرجة العقل المستفاد المستغني عن الحركة في المعاد وهو ان الوجود نازل من الواجب تعالى ثم نفسانيا ثم جسمانيا ثم عاد نفسانيا ثم عقليا كما في قوله تعالى يدبر الامر من السماء الى الارض ثم يعرج اليه فالذي انا نسبنا الموجودات في هذه السلسلة العودية بالعقول الابداعية هي النفس الناطقة لوقوعها في اخر مراتب العود لكونها اشرف وجودا واقوى تخلصا من الهيولى في مراتب الشرف باعتبار مراتب البراءة عن الشوب والحدثان الذين هما الهيولى والابدان وقد علمت ان النشاة وجود اخروي لها حياة بعد البدن والاحوال الاخروية سالكة عليها من ذاتها الا من خلقها او احوالها اللاحقة لها من البدن وحياتها بحسب النشاة الاولى ففي ثلاث الوجود البقاء للنفس بعد بوار البدن ليس في النشاة الاخرى ولها فيها ستة فصول المسائل المتعلقة بوجودها واحوال وجودها بعد الموت وفساد البدن من الحالات كونها من انواع بين مقاصد هذا او هما اهتماما بمبنوية المعاد من الذين ضلوا عن الملة والدين وما يجب ان يعلم قبل الخوض في تلك المقاصد ان المعاد على ضربين ضرب لا يفي بوصفه وكنهه الا الوحي والتنزيل وهو الجسماني باعتبار البدن اللايق بالاخرة وخيراتها وشرورها والعقل لا ينكره وضرب يمكن تصحيحه من جهة النظر والقياس والشرع لا ينكره بل يشير اليها اشارات مقنعة وعبارات مشبعة يكفي لطالب الحق واليقين ويهدي من اوتي الى الصواب

كقوله تعالى يا ايتها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك راضية مرضية وبالجملة فكل ما لا يتوصل العقل بالدليل الى اثبات وجوده او عدمه فانما يكون معجوا له فقط فان النبوة يكشف عن حاله ويقضي على وجوده او عدمه ولا يخالج عند العقل صدق النبوة فيتم عنده صدقه ويكمل ما نقص من معرفته كما في قوله تعالى اني بعثت لاتمم مكارم الاخلاق فتفصيل السعادة والشقاوة الجسمانيين يطلب من القران والحديث على الوجه المفصل المشروح في مواضع عديدة منهما لان حقايق الاحوال المعادية على هيئاتها وحصايص صورها وكيفيتها مما لا تفي العقل بها وانما سبيلها ذلك من الوعد والوعيد ثم ان انتا نامر بعين الاصالة والاستلاع واوقعنا الخبر عنه موقع الجواز والامكان وبيننا امكانه على دعاوي المنكرين والخصوم في باب تمام التنزيل والاخبار النبوية فيه تمام البراهين في المعاني المحضة سيد ومقام الادلة الواضحة في المعاني الطبيعية والالهية وسائر العقل استفهوم من يتصور كيفيا انه بعد ايمانه بوجوده وتصديقه بما يشهد التنزيل معناه واطلع حالها وحصولها اذا قال عز اسمه ونشكم فيما لا تعلمون ولو لا ان احوال النشاة الثانية وتفصيل كيفياتها مما لا مطمع للعقول في الاحاطة بكنهها الا بعد تمام النشاة لما قال تعالى لرسوله قل ما كنت بدعا من الرسل وما ادري ما يفعل بي ولا بكم ان اتبع الا ما يوحى الي واليه يرجع قوله ام وعنده علم الساعة واليه ترجعون وللشيخ الرئيس اشارة تحقيقية في اخر الهيئات الشفا الى وجه من المعاد الجسماني بقوله ان الصور الخيالية ليست تضعف عن الحسية بل يزداد عليها تاثيرا وصفاء كما يشاهد في المنام فربما كان المحلوم به اعظم شانا في بابه من المحسوس على ان الاخروي اشد استقرارا من الموجود في المنام بحسب قلة العوائق وتجرد النفس وصفاء القابل وليست الصور التي ترى في المنام بل وكلا التي تحس في اليقظة كما علمت الا المرتسمة في النفس الا ان احديهما تبتدئ من باطن وتنحدر اليه والثانية تبتدئ من خارج وترتفع اليه فاذا ارتسم في النفس تم هناك ادراك المشاهدة وانما يلذ ويؤذي بالحقيقة هذا المرتسم في النفس لا الموجود في خارج وكلما ارتسم في النفس فعل فعله وان لم يكن بسبب من خارج فان السبب الذاتي هذا المرتسم والخارج هو سبب بالعرض او سبب السبب فهذه هي السعادة والشقاوة الخسيسان بالقياس الى الانفس الخسيسة واما الانفس المقدسة فانها تبعد عن مثل هذه الاحوال وتتصل بكمالها بالذات وتنغمس في اللذة الحقيقية وتتبرأ عن النظر الى ما خلفها والى المملكة التي كانت لها كل التبرء ولو كان بقي فيها اثر اعتقادي او خلقي تاذت به وتخلفت لاجله عن درجة العليين الى ان ينفسخ انتهى كلامه ويقرب منه ما ذكره الشيخ الغزالي في بعض مسفوراته بقوله ان اللذات الحسية الموعودة في الجنة من اكل ونكاح يجب التصديق بها لامكانها

واللذات كما تقدم حسية وخيالية وعقلية اما الحسية فلا يخفى معناه وامكانه فى ذلك العالم كامكانه فى هذا
العالم فانه بعد رد الروح الى البدن وقام البرهان على امكانه واما الكلام فى ان بعض هذه اللذات [illegible]
بهايمية كاملة لبعض العقلاء كاللبن والاستبرق والطلح المنضود والسدر المخضود فان [illegible] ما يطلب به
جماعة يعظم ذلك فى اعينهم ويشتهونه ونهاية الشهوة ولكل احد فى الجنة ما يشتهيه كما قال ولكم فيها ما تشتهى
انفسكم ولكم فيها ما تدعون واما الخيالية فلذة كلذة النوم الا ان النوم سريع الزوال لاجل انقطاعه فلو كانت دائمة
لم يظهر الفرق بين الخيالى والحسى لان التذاذ الانسان بالصورة من حيث انطباعها فى الخيال والحس لا من حيث
وجودها فى الخارج فلو وجد فى الخارج ولم يوجد فى الحس بالانطباع فلا لذة له ولو بقى المنطبع فى الحس وعدم
فى الخارج لدامت اللذة وللقوة المتخيلة قدرة على اختراع الصور فى هذا العالم الا ان الصور المخترعة متخيلة ليست
محسوسة ولا منطبعة فى القوة الباصرة فلذلك لو اخترع صورة جميلة فى غاية الجمال وتوهم حضورها ومشاهدتها
لم يعظم سروره لانه ليس يصير مبصرا كما فى المنام فلو كانت للخيال قوة على تصويرها فى القوة الباصرة كالقوة [illegible]
فى المخيلة لعظمت لذته وتنزلت منزلة الصور الموجودة من خارج ولم يفارق الدنيا الاخرة فى هذا المعنى الا من
حيث كمال القدرة على تصوير الصور فى القوة الباصرة ولا يخطر بالشئ يميل اليه الا ويوجد لدى الخيال حيث
يراه واليه الاشارة بقوله ان فى الجنة سوقا يباع فيه الصور والسوق عبارة عن اللطف الالهى الذى هو منبع
القدرة على اختراع الصور بحسب الشهوة وهذه القدرة اوسع واكمل من [illegible]
فحمل امور الاخرة على ما فهموه واوفق للشهوات اولى والاتفقى بتعلق الوجود لخصائص وجودها فى الحس
وانتفاء وجودها من خارج فان وجودها يراد لاجل حظه وحظه من وجوده فى حسه فاذا وجد فيه فقد
توفر حظه والباقى فضل لا حاجة اليه وانما يراد لانه طريق الى الحس وقد تعين كونه طريقا فى هذا العالم الضيق
القاصر اما فى ذلك العالم فتتسع الطرق ولا تنضبط واما الوجه الثالث العقلى فهو ان يكون هذه المحسوسات
امثلة للذات العقلية التى ليست بمحسوسة فان العقليات تنقسم الى انواع كثيرة مختلفة كالحسيات فيكون
هى امثلتها كل واحد مثالا للذة اخرى [illegible] رتبتها فى العقليات يوازى رتبة المثال فى الحسيات فانه لو
راى احد فى المنام الخضرة والماء الجارى والوجه الحسن والانهار والامطار المطرة باللبن والعسل والخمر والا
شجار المزينة بالجواهر واليواقيت واللآلى والقصور المبنية من الذهب والفضة والحيطان المرصعة بالجواهر
والغلمان الماثلين بين يديه للخدمة لكان المعبر يعبر ذلك بالسرور ويحمله على نوع واحد بل

كل

كل واحد يحمله على نوع اخر من السرور يرجع بعضه الى سرور العلم وكشف المعلومات وبعضه الى سرور المملكة ونفاذ الامر
وبعضه الى مشاهدة الاصدقاء وان استعمل الجميع اسم اللذة والسرور فهى مختلفة المراتب مختلفة الذوق كل واحد
مذاق يفارق الاخر فكذلك اللذات العقلية ينبغى ان يفهم كذلك وان كانت مما لا عين رات ولا اذن سمعت
ولا خطر على قلب بشر وجميع هذه الاقسام ممكنة فيجوز ان يجمع بين الكل ويجوز ان يصيب كل واحد بقدر استعداده
[illegible] بالتقليد والجمود على الصورة [illegible] ولا ينفتح له هذه المعانى [illegible] المستعدين
[illegible] الصور واللذات الحسية [illegible] واللذات العقلية [illegible]
[illegible] اللذات [illegible]
[illegible] بواسطة النبوة الى كافة الخلق القدر الذى [illegible]
[illegible] بالكرام الالهيين [illegible]
[illegible] كلمات ائمة الحكمة والكلام فى باب توحيد المعاد الجسمانى [illegible]
[illegible] النفس [illegible] والقوة [illegible] على اختراع الصور
[illegible] الوجود
[illegible]
[illegible]
النفس من الاشتغال [illegible] البدن [illegible] الامور [illegible]
وتعطلت حواسها الظاهرة [illegible] النفس [illegible] النوم [illegible] فى ذاتها
او كسبته [illegible] مشاهدة [illegible] التى هى فى ذاتها
مشاركة البدن فان الانسان فى حالة النوم يبصر ويسمع ويذوق ويشم ويلمس مع ان حواسه الظاهرة معطلة عن
[illegible] البدن [illegible]
من التى فى البدن [illegible] النفس [illegible] كما ان حواس البدن كلها يرجع الى حاسة واحدة
هى الحس المشترك فجميع حواس النفس وقواها يرجع الى قوة واحدة هى ذاتها النورية [illegible]
[illegible] فى العين [illegible] فى الجبهة او من دون [illegible] كانت رؤيته ايضا [illegible]
ان [illegible] اللذات [illegible]

[illegible] مشاهدات ويكون مشاهدة كل احد على قدر [illegible] المشاهدة [illegible]
[illegible] مشاهدة [illegible] العين [illegible] الى الشمس [illegible] النفس يصير فى
[illegible] العالم [illegible] النفس [illegible] قوة [illegible]
[illegible] كانت [illegible]
للانبياء والاولياء [illegible] الوجود [illegible]
[illegible] البدن فان النفوس القوية [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
الناس نفوس [illegible] الاتصال بعالم القدس [illegible]
من عالم [illegible]
[illegible] الغيب [illegible] العقول [illegible] النفوس [illegible]
مشاهدة [illegible] المشاهدات [illegible]
[illegible] المشاهدة [illegible]
[illegible] مشاهدة [illegible]
[illegible] النفوس [illegible] الوجود [illegible]
[illegible] البدن [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] النفس [illegible]
[illegible]
[illegible]

اول

[illegible]
[illegible] البدن [illegible]
[illegible] الاستعداد [illegible] النفس [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] البدن [illegible]
[illegible] النفس [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] النفس [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] الجوهر [illegible] النفس [illegible] الالات [illegible]
[illegible]
[illegible] الصور [illegible] الاعضاء والالات [illegible]
[illegible] الفلاسفة [illegible]
[illegible]
[illegible]

نفس

ولا اعادة للمعدوم فيما لا يرجى له بداية فحكموا بانه اذا مات شقي او سعيد بقي ابدا في سعادته او شقاوته فان كما حكى الله
تعالى عنهم في كتابه المجيد ما هي الا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا الا الدهر [illegible]
الايام السنوية المتدفقة بالبعث [illegible]
ما رآه المحققون من اهل الفلسفة والشرع على ما قرره المحققون من اهل الملة [illegible] في امر المعاد
لم يرد [illegible] في ان النفس [illegible] من التركيب والامتزاج [illegible] بالموت [illegible] جوهر باق [illegible]
يكون المعاد واتفق المحققون من الفلاسفة والمليين على ثبوت المعاد وحقيقته الا انهم اختلفوا في كيفيته
فذهب جمهور المسلمين الى انه جسماني فقط لان الروح عندهم جسم سار في البدن سريان النار في الفحم والزيت في الزيتون
وماء الورد في الورد وذهب جمهور الفلاسفة الى انه روحاني فقط لان البدن ينعدم بصوره
واعراضه فلا يعاد والنفس جوهر مجرد باق لا سبيل اليه للفساد فيعود [illegible] كثير من علماء الاسلام
[illegible] الغزالي والكعبي والحليمي والراغب الاصفهاني [illegible] القول بالمعادين جميعا ذهابا
الى ان النفس جوهر مجرد يعود الى البدن [illegible]
قال الامام الرازي الا ان الفرق ان المسلمين يقولون بحدوث الارواح وردها الى البدن لا في هذا العالم
بل في الاخرة والتناسخية بقدمها وردها اليه في هذا العالم وينكرون الاخرة والجنة والنار [illegible] الايات
المشعرة بالمعاد الجسماني اكثر واظهر من الايات المشعرة بالتجسيم والتشبيه والجبر والقدر ونحو ذلك وقد وجب
تاويلها قطعا فلنصرف هذه ايضا الى بيان المعاد الروحاني واحوال سعادة النفس وشقاوتها بعد مفارقة الابدان
والاجسام [illegible] العوام فان الانبياء مبعوثون الى كافة الخلق لارشادهم بقدر استعدادهم الى سبيل الحق
وتكميل نفوسهم بحسب القوة النظرية والعملية وتبقية النظام المفضي الى صلاح الكل وذلك بالترغيب والترهيب
بالوعد والوعيد والبشارة بما يعتقدون لذته [illegible]
[illegible] بعالم الاشباح والمحسوسات [illegible]
والشريعة تحاكيها لهم بمثالات الملذوذة من المبادي الجسمانية وتحاكيها بنظائرها من المبادي المدنية وتحاكي
الافعال الالهية بافعال المبادي المدنية من الملوك والسلاطين القاهرين وتحاكي افعال القوى والمبادي الطبيعية
بنظائرها من الملكات والصناعات والقوى الارادية وكذا تحاكيهم من المعقولات بنظائرها من المحسوسات
فيعبر عن الهيولى [illegible] وعن العدم بالظلمة وعن اصناف السعادات التي [illegible]

[illegible] بنظائرها من الخيرات الوهمية التي يظن انها خيرات ويحاكي مراتب الموجودات في الوجود بنظائرها من
المراتب المكانية [illegible] فيما الهم الانبياء من امر المعاد بما هو مثال المعاد الحقيقي [illegible]
للعوام [illegible] الكلام مثل واشباح للفلسفة قلنا انما يجب التاويل عند تعذر الظاهر ولا تعذر
[illegible] على ما ذكرنا من القول بكون البدن المعاد مثل الاول لا عينه وما ذكر [illegible] كلام الشرع
ونصوص الكتاب على الاشارة الى مثال المعاد النفس والرعاية لمصلحة العامة يؤدي الى نسبة الانبياء [illegible]
[illegible] فيما يتعلق بالتبليغ والقصد الى تضليل اكثر الخلائق والتعصب طول العمر [illegible]
[illegible] الى ان هذه الظواهر التي [illegible]
[illegible] في نفس الامر مثل المعاد الروحاني واللذات والالام العقلية وكذا اكثر ظواهر القرآن على ما يراه المحققون
من علماء الاسلام بناء على ان العوالم متطابقة فكل ما يوجد في عالم الاجسام والاشباح من الانواع يوجد نظيرها
على وجه الطف واصفى في عالم الابداع [illegible] لا ريب فيه ولا اعتداد بمن ينفيه هداية النفس الانسانية
بعد خراب البدن وفساد المزاج اما ان تفسد او تبقى وعلى الثاني اما ان تتعلق ببدن اخر على سبيل التناسخ او
لا تتعلق بل تبقى موجودة بلا تعلق لا سبيل الى الاول [illegible] النفس لا تقبل الفساد والا لكان فيها
[illegible] الفساد [illegible]
وهو الفاسد بالفعل لان الفاسد بالفعل غير القابل للفساد الحامل لقوة البطلان لان القابل للشيء يبقى
مع المقبول والفاسد بالفعل لا يبقى مع الفساد فيكون القابل غير الفاسد قال الشارح الجديد [illegible]
[illegible] بمعنى قبول الشيء للعدم والفساد ان ذلك الشيء يبقى متحققا [illegible] على قياس قبول الجسم للاعراض [illegible]
[illegible] ان ذلك الشيء ينعدم في الخارج واذا حصل ذلك الشيء في العقل [illegible] العدم حكم العقل عليه [illegible]
[illegible] في حد نفسه في العقل لا في الخارج اذ ليس في الخارج شيء يقبل العدم [illegible]
البرهان المذكور على كل حادث مسبوقا بالزمان [illegible] لامكانه ولا فرق في ذلك بين جانبي الوجود
والعدم لان البرهان [illegible] في جانب الوجود [illegible] في جانب العدم بلا تفاوت [illegible]
عالم الوجود [illegible]
[illegible]

للموجبة الذهنية والسالبة الخارجية لقيام معنى العدم بها في الذهن وعدم قيام الوجود في الخارج اصلا
واما الاشياء التي يطرأ عليها العدم بمعنى رفع الوجود الذي كان ثابتا لها في الخارج فلا بد لها من محل
لقوة عدمها وبطلانها ولا يكون ذلك الحامل نفسها [illegible] من حيثية فعلية الذات
والوجود بل من حيثية قوة الفساد والبطلان التي تساوق [illegible] الوجود لان جواز العدم
يكون مع جواز الوجود وقد عرف في مبحث الهيولى ان الاستعداد والفعلية متقابلان فلا بد وان
يكون الحامل لقوة الفساد اما جزء ذاتها الذي هو بها بالقوة ان كانت مركبة او محلا لذاتها ان كانت
كالصور والاعراض فحامل قوة الفساد للنفس ان كان محلا لها فيكون النفس قائمة بالمادة [illegible]
[illegible] وان كان جزءا لذاتها فيكون ذاتها مركبة من مادة وصورة [illegible]
[illegible] النفس على هذا الوجه [illegible] مادة وصورة مفارقتين [illegible]
[illegible] الصورة لها وتبقى الاخرى وهي المادة الحاملة لقوة وجودها وعدمها [illegible] الكلام الى الشيء الباقي من
النفس ولا نعني ههنا بالنفس الا جوهرا مجردا [illegible] محل العلوم والمعارف [illegible] الباقي لو كان قابلا
للفناء [illegible] الوجود والعدم [illegible]
معا في حالة واحدة [illegible] ثم انك قد علمت فيما سبق ان [illegible] قوة الوجود والعدم في الكائنات الفاسدات
ليس [illegible] الامكان الذاتي [illegible] الوجود والعدم [illegible]
هي القوة الاستعدادية التي [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
والامكان [illegible] بحسب الخارج [illegible]
الاخر التركيب بحسب الخارج فانحلت وان كانت جوهرا مباينا عن المواد لكن لما كان استعداد وجودها
من المبادي المفارقة المادة البدنية [illegible] لوجودها [illegible] ان يكون استعداد عدمها ايضا في تلك
المادة البدنية فينعدم [illegible]
البدن [illegible] الامكان [illegible] وجودها قلنا البدن [illegible]
استعد لان يكون له كمال ونفس مدبرة ويلزم من وجود النفس لها ان يكون متحققة في نفسها حتى لا يكون

[illegible] وجوده في نفسه [illegible] ان يكون وجوده
في نفسه الذي هو وجوده [illegible] المجردة المفارقة [illegible]
ان وجودها في نفسها هو عينه وجودها لشيء اخر فقد علم ان وجود النفس للبدن غير وجودها في نفسها وان
استلزم الاول الثاني بحسب [illegible] استعداد البدن للاول وافاضة المبدأ الجواد الثاني عليه لكونه مقدمة
للشيء الواجب اعطاؤه من جهة تمام الاستعداد في القابل وعدم البخل في الفاعل فكون النفس للبدن يستلزم
كونها في نفسها لكن لا يلزم من انتفاء النفس عن البدن لاجل زوال استعداده وعدم قابليته بطلان كونها
[illegible] انتفاء وجودها في ذاتها بل انتفاء وجودها للبدن فقط اذ كون شيء لشيء وان اقتضى وجوده في نفسه لكن
سلب شيء عن شيء لا يقتضي سلبه في نفسه [illegible] ان يكون [illegible] في نفسه لكن
لا يلزم من [illegible] الا اذا كان ذلك الشيء مما يكون وجوده في نفسه بعين وجوده
لشيء اخر فيلزم من انتفائه عن المحل انتفاؤه في نفسه لاتحاد الوجودين كالجواهر المقارنة والاعراض حيث يلزم
من زوالها عن محالها انتفاؤها في انفسها بخلاف النفس لكونها جوهرا مفارقا فالبدن فيه استعداد ان يكون
له نفس [illegible] استعدادا ان لا يكون له نفس [illegible] حلول الاجل لا ان فيه استعدادا لوجود النفس [illegible]
[illegible] لان اللزوم بين الوجودين [illegible] وجود النفس [illegible] لا بين العدمين اي
زوالها عن البدن وبطلانها [illegible] بل هي باقية ببقاء مبدعها وما احسن ما مثل بعضهم البدن بالشبكة
[illegible] وجود النفس عن [illegible] المفارق [illegible] الوقوع في عالم الوجود بواسطة الشبكة لا تحتاج
[illegible] تلك الشبكة [illegible] الشبكة [illegible] وجودها [illegible]
في فضاء عالم القدس فثبت ان البدن شرط لحدوث النفس لا شرط لبقائها وايضا النفس جوهر وتعلقها و
وارتباطها بالبدن من باب المضاف وهو اضعف الاعراض واخسها [illegible] الاضافة التي هي اضعف الاعراض
[illegible] بطلان الجوهر القائم بنفسه [illegible] من اسباب وجود الشيء بالذات سبب لعدم ذلك
الشيء [illegible] ان البدن سبب بالعرض لوجود النفس [illegible] فاعلها المفارق
وغايتها [illegible] ان يكون باقية ما دام كون مبدئها المفارق باقيا ومفارقة البدن وقواها وهيئاتها
الظلمانية واغشيتها المادية عائقة عن اتصالها بالقدس كما يضعف الطير عن الوصول الى الجو العالي [illegible]
بالطيور السماوية بمقارنة الشبكة [illegible] فاذا مات البدن وخرب وانهزم جنوده وقواه تخلصت

النفس عن حبس البدن وموذيات القوى وترقى بمصاحبة القدسيين والملأ الأعلى مع حصول كمالها
ولعز الالتذاذ بالخلو ومخالطتها في وجود الكرسي ثم بقاءه مع انتفاء الآلة او بعينها فاسقيا النفوس صرفت
قواها في سبيل الحق واستعملت القوى والآلات البدنية في تحصيل مطلوبها القدسي ومرادها العقلي ثم
نقضها او رفضها بالكلية كما في قول سائر من الحكماء واذا كانت النفوس كما رايت في برازخ الاجسام
ولا سبيل الى الثاني وهو القول بالتناسخ وانتقال النفس من بدن الى بدن آخر سواء كان من نوعه او لا وسواء
النقل بالنزول او بالصعود ولان النفوس حادثة على ما هو مذهب المعلمين والرؤساء وساير الحكماء خلافا
للاقدمين من حكماء الفرس ويونان حاشا ارسطو واتباعه فيكون التناسخ بحالها ولان النفس انما كانت حادثة
تحدث لكان المزاج البدني باستعداده الخاص استدعى وجودها من المفارق وتعلقها فالبدن الصالح للنفس
فيضان النفس عن مبدأها فكل بدن يصلح ان يتعلق به نفس فلو تعلق به نفس اخرى غير ما استحقه باستعداد
عن المبدأ بل على سبيل التناسخ فقد تعلق بالبدن الواحد نفسان [illegible] وذا ان نحن ركنان وهو
اذ لا يشعر كل واحد من الناس من ذاته الا نفسا واحدة وايضا ان كان النقل بالنزول عن الانسان وظاهر ان
اعداد الحيوانات تزيد على الانسان كما النبات على الحيوان فيفضل ذو الحس النفوس من الاجساد البدنية على نفوس
بني الانسان [illegible] وان كان بالصعود الى الانسان فالنفوس المستقلة تفضل على الابدان من انواع ومن
الحيوانات الصغار انواع يزيد عدد نوع واحد منها على جميع الحيوانات الكبار وكذا في النبات [illegible] ما ذكره
وتفصيل هذا البحث يطلب من كتاب حكمة الاشراق وشرحه للعلامة الشيرازي [illegible] لما اثبت بقاء النفس بعد خراب
البدن يريد ان يثبت لها سعادة وشقاوة حقيقتين دون ما هو بحسب البدن وجزائه وشروره لما من حيث
تفصيلها مستفاد من الشرع ولا شك في ان سبب السعادة هو حصول اللذات وان سبب الشقاوة هو حصول
الموذيات ولبيان اللذة والالم موقوف على تصورهما فلذا فسرهما بقوله اللذة ادراك الملائم من حيث هو ملائم
والمنافي بالحقيقة ادراك الشيء قد يلائم من وجه دون وجه آخر والانتفاء يختص بالجهة التي هو من تلك الجهة
واعلم ان ادراك الشيء كما عرفت قد يكون بحصول صورة مساوية له وقد يكون بحصول ذاته واللذة لا يتم بحصول
ما يساويه في الحقيقة بل انما يتم بحصول ذاته ولهذا عدل الشيخ عن هذا التعريف المشهور بقوله اللذة هو ادراك ونيل
لوصول ما هو عند المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك فاورد لفظ النيل الذي هو بمعنى الاصابة والوجدان
لم يكتف بالنيل لانه لا يدل على الادراك الا بالمجاز واللذة لا يحصل الا بالشعور بما هو ملائم وخير ولما لم يوجد لفظ

البدن ثم

يدل

يدل على الادراك والاصابة جميعا بالمطابقة او يدل بهما معا وقدم الادراك الدال بالمطابقة واردفه بالمخصص الدال
بالمجاز وجماعة زعموا ان اللذة خروج عن الحال الطبيعية وهذا خطأ انما نشأ من اخذ ما بالذات مكان ما بالعرض
فان الادراك الحسي يكون بسبب انفعال الآلة وتغيرها عن حال الى حال لكن المدرك كما علمت هو النفس لا الآلة فنفس
انفعالات الآلة وتغيرها عن حالها استكمالات القوة المدركة بحصول المدرك ووجوده اذ لم يكن مصحوبا به وعدم
كمال الخير الذي من حيث هو موجود له فان الوجود من حيث هو وجود ادراكه [illegible] بالشرط المذكور فنسبة
المدرك الى الملائم بصورة الكتابة الى اللوح واما ادراك نفوس الافلاك فليس بسبب انفعال الآلة ولا في القوة
كاملة ولكل قوة مدركة لذة بحسبها كما الحلو عند الذوق والنور عند البصر والنعومة عند اللمس والتمني عند
الخيال والانتقام عند الغضب وقد اشرنا سابقا الى ان كل واحد من هذه المحسوسات ملائم للنفس بوجه من الوجوه
وليس يلزم ان يكون كل محسوس ملائما بالآلة المتعلقة به والملائم للنفس انما تحقق من جهة قوتها النظرية
ادراك المعقولات بان يتمكن النفس من تصور قدر ما يمكن ان يتبين من الحق الاول وانه فان ادراكه على ما هو عليه
والاكتناه بذاته غير ممكن ولا يمكن للممكن مشاهدة ذاته [illegible] حتى المعلول الاول لعلو [illegible]
ذاته الا بواسطة مشاهدة نفس ذاته فيكون شهود الحق بحسب شهود ذاته وهذا الابتهاج في الفناء الذي ادعوه فانه
يحصل بترك الالتفات الى الذات والاقبال بكلية الذات الى الحق الاول وانه شانه وترك الالتفات الى الذات اشتمل
نور العلم [illegible] كما ان العالي من المبادي لا يلتفت الى السافل ولكن يعلمه والحاصل ان كل قوة تدرك الحق الاول
بقدر ما تسع ذاتها من نيله ويحجب عنه الحق بقدر قصورها ونقصها فلا حجاب عن شهود الحق حين التجرد عن العلائق
الا القصور الذاتي ونقص درجة الوجودات عن كمال الحق وجلاله [illegible] الوجود فالحجب بقدر مراتب القصور
والقصور لكن لا شعور للنفوس والعقول الا بكمالاتها [illegible] وبالآلة يكون موجودا لها من الكمالات
كما لا شعور للعقول الفعالة بقصورها في وجودها انها من [illegible] الحق الاول وبرجحة وجوده وانه علة الوجود
فيجمع جهاتها اي كل ما سنذكره فيحصل [illegible] من جهة ذاته [illegible] من جهة امكانها
في ذاته [illegible] عن النقايص والشرور والآفات فان منبعها الامكان والقوة والامكان ينافي الوجوب
المجرد على الوجه الاصوب في نظام الوجود بحيث لا يتصور ما هو اعلى واصوب منه [illegible] من النظام ثم ادراك
ما يترتب بعده من العقول المجردة والنفوس الفلكية والاجرام السماوية من الافلاك والكواكب والكائنات
العنصرية من البسائط والمركبات حتى تصير النفس بحيث يرتسم فيها صور جميع الموجودات من الواجب والممكن على الترتيب

الذي هو عليه في الواقع فيكون عالما عقليا مضاهيا للعالم الخارجي كله وانت تعلم ان العالم عالم مصور [illegible]
قال الشيخ الرئيس يكفي ان اشير على المبلغ الذي يصير به الانسان سعيدا في العلم ويجاوز الحد الذي يقع في سلك الشقاوة
العلمية ولكشف كتاب المباحثات التي بالنطق للمفارقات وفي كتاب الشفا زعم على سبيل التقريب ان يتصور النفس
المبادي المفارقة تصورا حقيقيا ويصدق بها تصديقا يقينيا لوجودها عنده بالبرهان ويعرف العلل الغائية
للامور الواقعة في الحركات الكلية دون الجزئية التي لا تتناهى ويتقرر عندها هيئة الكل ونسب اجزائه بعضها الى
بعض والنظام الآخذ من المبدأ الاول الى اقصى الموجودات الواقعة في ترتيبه ويتصور العناية وكيفيتها
ويحقق ان الذات المتقدمة للكل اي وجود يخصها واية وحدة تخصها وانها كيف يعرف حتى لا يلحقها تكثر وتغير
بوجه من الوجوه وكيف ترتيب نسبة الموجودات اليها انتهى واما الملائم لها من جهة القوة العملية فهو ان يتسلط
على سائر القوى البدنية ويحصل للنفس هيئة استعلائية مترتبة على البدن وقواه فان انفعالها من القوى
وتاثرها عنها من شقاوتها واحتجابها من الحق واستعلاءها عليها وعدم انقيادها لها من سعادتها وقربها
منه وما دام في البدن لم يكن بد من استعمالها ومباشرتها فليستعملها بقدر الضرورة والاحتياج وليسلك
بها سلوك التوسط بان لا يكون فاجرا ولا خامدا في القوة الشهوية بل عفيفا فان العفة توسط الشهوة
ويكون ايضا متهورا ولا جبانا بل شجاعا في القوة الغضبية فان الشجاعة توسط التهور والجبانة وكل
لها حكمة في المعيشة والعفة منسوب الى القوة الشهوانية والشجاعة الى القوة الغضبية والحكمة الى القوة
العقلية وحسن التدبير في نفسه وفيما بينه وبين غيره سواء كان اهل منزله او اهل بلده في المعاملات
الشرعية وفي السياسات الملكية ان كان لها ما يستحق السياسة وهذه الحكمة توسط في تدبير نفسه وغيره بين الجربزة
والبلاهة وهي غير الحكمة التي هي علم بحقائق الامور فانها كلما كانت اشد كانت الملكات احسن [illegible] وهذه
الفضائل الثلث يسمى مجموعها العدالة من الاخلاق المركبة ومن اتصف بها وكان حكيما بالحكمة النظرية التي هي
العلم بحقائق الاشياء فقد كمل القوتين النظرية والعملية للنفس فاذا ادركت كمالاتها العلمية والعملية من حيث
انها كمالاتها [illegible] عندها ادراكا تاما من دون العايق البدني التذت بها النفس وهذا الادراك على وجه
التمام حاصل لها بعد الموت وانما قلنا هذا الادراك حاصل لها بعد الموت لان النفس بعد تحصيل المعقولات
وصيرورتها عقلا بالفعل بتكرار ارتسامها وحصولها لها حتى تصير ملكة لا يحتاج النفس في تحصيلها الى تجشم
كسب جديد بل بتوجهها الى العقل الفعال واتصالها به وقد حصلت لها ملكة الاتصال لا الابتهاج في تعقلاتها

السياسة

الى

الى اللذة الحسية فيكون تعقلاتها لها حاصلة بعد الموت وفساد الآلات البدنية وقد ذكرنا ان المعرض اذا اشتدت
بسبب شدة القوة المدركة وزوال المانع عن الادراك انقلب مشاهدة فيكون اللذة للنفس بسبب ادراك
المعارف العقلية على الوجه الاكمل حاصلة بعد الموت وعدم حصولها اي عدم حصول اللذة بالمعقولات المحضة
حال التعلق النفس بالبدن وقواه المادية انما كان لقيام المانع من الادراك التام للملائم المحبوب للذة او
عيبها وهو التعلقات البدنية والعلائق الجسمانية فان القدر الذي ينال النفوس من البهجة بالمشاهدة مختف
عليها حين الشغل بالبدن المانع للمشاهدة فان البهجة تابعة للمشاهدة بل عينها فيخفى بخفاء المشاهدة ويخفى
قدر اللذة والبهجة كقوله تعالى فلا تعلم نفس ما اخفي لهم من قرة اعين وما تجده النفس حال الادراك عند انحلال
الشبهات واستجلاء المطلوبات فانه ليس بلذة الادراك الشهودي بل هو شيء قليل وشائبة من اللذة العقلية
نسبتها اليها كنسبة الالتذاذ الحسي بوصول رائحة المذوقات اللذيذة الطعم الى الالتذاذ بتطعمها ومع هذا كثيرا
ما يكون الانسان مستغرقا في امر مهم من المعقولات وعرض له امر شهوي عظيم في بابه وخير بين الفوز
بالشهوة [illegible] لكان كبير النفس فالقدر الذي ينال النفس من اللذة بسبب المشاهدة وان كان خافيا لها في هذه الآلات
الدنياوية [illegible] من المعلوم اذ الارتياح في هذه النشأة بذكر الله تعالى وصفاته وملائكته وكتبه ورسله
لكان بينها وبين هذه الامور مناسبة شديدة يتعرفون بنيلها من البهجة والسعادة عند الفراغ من البدن
قدرا يعتد به وخصوصا اذا تدبرت في النشأة الدنياوية لمعرفة الله تعالى وخواص المقربين فاذا انفصلت عن البدن
وكانت متنبهة بالكمالات عارفة بمعقولاتها المحققة على وجه اليقين زال عنها العايق البدني والحجب الذي كان
حاصلا لها بسببه طالعت اللذة العظيمة دفعة ويكون تلك اللذة والبهجة فوق اللذات الحسية والحيوانية بوجه
لا يناسبها الا في انه [illegible] الجواهر الحية المحضة [illegible] الطبيعية وهي اجل من كل لذة واشرف لان التفاوت
في اللذة قد يكون بحسب شرف القوة وخستها او قد يكون بحسب مقدار الادراك فالادراك القوي لذته قوية والضعيف
ضعيفة وقد يكون بحسب المدرك فكلما هو اجل والى الكمال المطلق اقرب كانت اللذة به اقوى فاذا كان كذلك فكيف
يقاس اللذة الحسية مع خسة الحواس وقصور المحسوسات لكونها اعراضا [illegible] الادراكات وشوبها بالآلام ونهاية
على التخليص عنه [illegible] العقل من اللذة عند مشاهدة واجب الوجود بذاته الذي
هو الكمال المطلق وما ينوبه نقصان وما يليه من الملائكة المقربين والذوات المقدسين هذا من جهة المدرك
واما من جهة المدرك فان القوة العقلية قد علمت انها موجودة في مادة فهي اذن بعيدة عن التغير

هداية في الالم العقلي

والعقول والملائكة لانها اقدم الموجودات نسبة الى واجب الوجود بذاته بخلاف القوى الادراكية الحسية فانها
مادية ضعيفة الوجود سريعة التحول وفتورها الى الزوال والفتور واما من جهة الادراك فان القوة
العقلية تدرك المعاني بوسائطها سواها كما اشرنا اليه والقوة الحسية تدرك كل معنى بدركه مشوبا بغيره
من الغواشي والعوارض ولا تقدر على ادراك حقائق الاشياء وبواطنها بل تدرك الظواهر بحيث يقبل
التغير والعقل يدرك جواهر الاشياء واسرارها بحيث لا يقبل التغير هداية يريد ان يثبت في هذه الهداية
الالم العقلي نفسه اولها ادراك المنافي بحيث هو منافي [illegible] الشيء ما يقابل ما يدرك به [illegible] الحقيقة
وسلبه ما يتعلق بنفس الالم يعلم بالمقايسة الى ما ذكرنا في تفسير اللذة ثم قال والمنافي للنفس الناطقة من جهة القوة
النظرية لها انما هو الهيئة المضادة للكمال من الاعتقادات المنافية ومن جهة القوة العملية لها الاخلاق الرذيلة
والهيئات الانقيادية خصوصا الملكات المنافية للسعادات فاذا فارقت البدن وتمكنت فيها الهيئات المضادة
للكمال الحقيقي من الجهل المركب واطاعة الشهوات فيعرض لها الالم العقلي وانما لم يحصل لها ذلك الالم قبل الموت
لاشتغالها بتدبير البدن وانغماسها في ظلمات الطبيعة وتغشيها بغشاوات الهيولى فكانت لها تلك العلائق
والعوائق [illegible] وما يحجبها من الكمالات المعشوقة الحقيقية كما يمنع [illegible] الحلو ويميل الى المكروهات في
الحقيقة ويتوجه بها كما يميل المريض الى اكل الطين [illegible] بسبب الحالة الفريسية كما اشرنا اليه سابقا في اللذة
فاما ما تجده الخدر والنائم [illegible] فاذا فارقت البدن وصفت ادراكاتها لاجل زوال العائق عرض لها
الالم بفقدان ما يعتقد كمالا [illegible] ما يحصل من اللذة العقلية التي ذكرنا اعظم مراتبها فيكون ذلك شقاوة
[illegible] لا يوازيها في الشدة تفريق الاتصال بالنار وتجميد البدن بالزمهرير وذلك انما يكون لنفس
اكتسبت الشوق الى كمالها وجزم بان كمال النفس تصور المعقولات وحصول هيئة الكمال بعد الغافلين من العوام
والنساء والصبيان هداية فنقول ان كمال النفس الناطقة بحسب جزئها النظري ان يحصل لها صور حقائق
الاشياء والتصديقات اليقينية بوجودها واحوالها وهو كمالها الباقي معها وبحسب جزئها العملي التجرد العائق
عن البدن ونقول ان النفس الناطقة باعتبار جزئها النظري اما ان يكون كاملة او ناقصة وعلى الثاني اما
ان يكون لها الى الكمال شوق ام لا وباعتبار جزئها العملي اما ان يكون نقية عن الهيئات البدنية ام لا واذا
اعتبر كل من حاليها العلمية والعملية الكل من الحالات الثلث النظرية انقسم كلها الاقسام [illegible] الحال التسع
النفس عن الهيئات المذكورة [illegible] في هذه الهداية الحالة الاولى [illegible] تقسيمها [illegible] مرتبة النفس

فالنفس اذا

هداية في احوال النفوس الكاملة

الكامل النقي — الكامل الغير النقي
الناقص الشايق النقي — الناقص الشايق الغير النقي
الناقص الغير الشايق النقي — الناقص الغير الشايق الغير النقي

بالعالم القدسي

كل قسم من مراتب السعادة والشقاوة فقال النفوس الكاملة بالتصور المحض وبالاعتقادات البرهانية اذا فارقت البدن
وحصل لها مع ذلك الكمال العلمي التنزه عن العلائق الجسمانية والهيئات الرديئة الظلمانية اتصلت واستغرقت مع الملائكة
المقربين في حضرة جلال رب العالمين في مقعد صدق عند مليك مقتدر لانقطاع العلائق والنور عنها وعلو
البناء [illegible] انما يحصل لها من لذة اللقاء وساير اللذات العقلية ما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر
على قلب بشر فان [illegible] ثم لم يحصل لها التنزه عن العلائق الجسدانية والتبري عن العوائق البدنية بل بقي فيها
الهيئات البدنية وتعلق بها الميل الى اللذات والشهوات الحسية بقيت بسبب تلك الهيئات محجوبة عن الاتصال
بالسعادة وبقيت مشتاقة الى مشتهياتها الحسية ولم تجد اليها سبيلا لفقد الالات فيتاذى بها اذى عظيما
لكن ليس هذا الالم لازما لها بل امر عارض فيزول الالم الذي كان لاجله ويحصل لها اللذة بالمعارف التي اكتسبتها
وتلحق بسلك المقربين وذلك بعد زوال تلك الهيئات ومدة بقاء هذا الالم تختلف طولا وقصرا بحسب تلك
الهيئات قلة وكثرة وبحسب رسوخ الهيئة قوة وضعفا هداية اورد في هذه الهداية الحالة الثانية وهي خلو
النفس عن الكمال العلمي مع شوقها اليه على سبيل الاجمال من غير تفصيل لها الى قسميها وبين مرتبة النفس مع
هذه الحالة فقال النفوس الناطقة الساذجة اي الخالية عن الكمال الذاتي لها اتفاقا ان من شانها ادراك الحقائق
بكسب المجهول من المعلوم اي بسبب ما يتفق لها من كسب المجهول من المعلوم بطريق النظر في الصور الجزئية لزم لها
هذا الكسب شوق الى الكمال الذي يحصل لها [illegible] واشتغلت بتحصيل المعاني الحقيقية والعلوم اليقينية التي [illegible]
كل عاقل [illegible] انها فضيلة وكمال وان الجهل رذيلة ونقصان لحصل لها تلك المعارف والعلوم وكمل لها الكمال
الممكن لنوعها فاذا تفطنت [illegible] بان من شانها الاتصاف بتلك المعارف والعلوم حصل لها شوق وميل
الى الكمال لكن هذا الشوق [illegible] منها مستور لا يظهر لها [illegible] في الحيوة الدنيا لكثرة اشتغالها بما يلهيها عن
هذا الشوق من التعلقات البدنية والشهوات الدنية كما في قوله تعالى الهيكم التكاثر حتى زرتم المقابر فاذا فارقت
البدن وانكشف لها شوقها الذاتي الى الكمال [illegible] بسبب [illegible] لفقد الالات والقوى بسبب الموت [illegible]
لها من اجل ذلك اي الشوق الى الكمال مع عدم القدرة على تحصيله الالم العظيم خصوصا اذا كانت بعض
الهيئات الردية [illegible] مقصرون [illegible] عن اكتساب الكمال الانسي [illegible] معاندون جاحدون
متعصبون للاراء الفاسدة مضادة للاراء الحقيقية والنفوس العنيدة التي صرفت قواها فيما خلقت لاجله وكفرت
بانعم الله [illegible] علوم باطلة واراء وعقايد فاسدة [illegible] ملكات غير ملكية وهيئات مضادة للكمال فهم اسوء

فالنفوس الساذجة

حال [illegible] اما الان فقد تمكنت [illegible] شوق ما فارقتها وكانت بعد [illegible] الى وسيلة الوصول اليها متنكسة في
كرب سعير الاشواق محترقة بالم الفراق [illegible] النار الروحانية الموقدة التي تطلع على الافئدة وتعلو على الالام
والعذاب الاكبر الذي [illegible] من نوع العذاب الادنى واعلم ان حرارة هذه النار الروحانية تابعة لصورتها
النوعية [illegible] ان لكل نوع جسماني فردا روحانيا [illegible] في عالم المثال
فالنار الجسمانية [illegible] مراتب كثيرة [illegible] في مرتبة النفس بصورة الغضب
[illegible] سورة الغضب في احراق [illegible] ما لا يوثر النار في الحطب [illegible]
[illegible] ان يكون حارا فاذا كانت النار الجسمانية [illegible]
[illegible] بسبعين مرة [illegible]
[illegible] الصفاء والاشراق واللمعان [illegible]
النار الحقيقية [illegible] البرهان [illegible]
[illegible] وهذا المحسوس من النار [illegible] وحقيقتها [illegible]
مستورة عن هذه الحواس خارجة عن الفلك [illegible] وهي النار الكبرى المطلعة على الافئدة والنفوس [illegible]
[illegible] بهذا المحسوس هداية اراد ان يذكر في هذه الهداية الحالة الثالثة وهي خلو النفس عن الكمال وعن
الشوق اليه [illegible] فقال النفوس الناطقة التي
لم يكتسب العلم بحقايق الاشياء [illegible] عن العالم [illegible] اذا فارقت البدن غير مشتاقة الى الكمال ولا مكتسبة
شوقا الى تحصيله بالبرهان لعدم حصول [illegible] من الهيئات البدنية والاخلاق الرديئة
حصل لها النجاة من العذاب والخلاص من الالم [illegible] من الم الشوق [illegible] الهيئة المضادة للكمال [illegible]
خالية عن اللذة والالم [illegible] كما قال [illegible] في الشفاء [illegible] الرحمة واسعة [illegible]
[illegible] الرحمة وكانت [illegible] تحصيل [illegible] الذي يحصل منه
[illegible] الشوق دون ان يبعث صاحبها الى تحصيل الكمال [illegible] لم تكن خالية من الهيئات البدنية الردية وليس
[illegible] ولا معنى من المعاني العلمية [illegible] بفقدان البدن [illegible] التعلق بالبدن
[illegible] من دون حصول الاشتياق [illegible] ويتقى في كدر الهيولى مقيدة بسلاسل
العلائق البدنية مغلولة باغلال الهيئات الردية فيكون في غصة [illegible] كاكثر [illegible] لعدم

فالنفوس الناطقة التي لم يحصل لها الكمال والشوق

بينا

والكلام

واكثرهم [illegible] ولا باس ان نفصل حال الناس ونقسمهم
[illegible] تقسيما [illegible] الذي ذكره [illegible] فنقول الناس بحسب العاقبة
سبعة اقسام [illegible] اصحاب اليمين [illegible] اصحاب الشمال [illegible] السابقون المقربون قال الله
[illegible] اصحاب الشمال [illegible] الذين حق عليهم القول [illegible] اهل الظلمة والحجاب
الكلي المختوم على قلوبهم [illegible] كثيرا من الجن والانس لهم قلوب لا يفقهون بها الاية وفي الحديث
[illegible] بعض [illegible] الفطرة [illegible]
[illegible] بالرين [illegible] وارتكاب المعاصي ومباشرة الاعمال البهيمية السبعية
[illegible] الشهوية والغضبية [illegible] الشيطانية [illegible] الهيئات
الفاسقة والملكات المظلمة في نفوسهم [illegible] في الظلمة [illegible] في العوايد
[illegible] استعدادهم [illegible]
[illegible] الاخرة [illegible] لعدم استعدادهم [illegible] لقبول الهداية واما الثاني [illegible] الاستعداد [illegible]
[illegible] فيهم اهل الخلود في النار [illegible] واصحاب اليمين اما اهل الفضل والثواب
الذين امنوا وعملوا الصالحات [illegible] اهل
الرحمة الباقون على [illegible] نفوسهم [illegible] درجات الجنة على حسب [illegible] واستعداداتهم
من فضل ربهم [illegible] اعمالهم واما اهل العفو الذين خلطوا عملا صالحا واخر سيئا [illegible]
[illegible] العقلية [illegible] ومباشرة القوة العملية [illegible]
[illegible] الاعتقاد الصحيح [illegible] القوة النظرية [illegible]
[illegible] فمنهم من العاصي [illegible]
[illegible] اهل العدل والعقاب والذين [illegible] سيئات ما عملوا [illegible] الرحمة [illegible]
[illegible] والطغيان [illegible] اهل الاخرة والسابقون [illegible] محبوبون [illegible] الذين جاهدوا
في الله حق جهاده [illegible] في العلم والعمل [illegible]
[illegible] والمحبوبون هم اهل العناية الازلية الذين [illegible]
[illegible] اهل الله [illegible] الذين [illegible] والشرك

تفصيل الناس

اهل الشمال اثنان اهل اليمين ثلثة والسابقون اثنان

لصفاء قلوبهم وزكاء نفوسهم وبقاء نورهم الفطري فلم ينقضوا عهد الله والوثوق به بما ان المحجوب محتاج الى
هداية الله بعد الجذب والوصول التكميل ثباته ذاتهم وسلوكهم فالله كقوله تعالى لحبيبه كذلك لنثبت فؤادك
وقوله تعالى وكلا نقص عليك من انباء الرسل ما نثبت به فؤادك والمحب محتاج الى الهداية والتوفيق لسلوك
سبيل الله قبل الوصول والسلوك في الله بعد الوصول فقد علم ان مدار الشقاوة التي توجب الهلاك السرمدي
على ضرب من الجهل وهو المركب الراسخ فقط بمعنى الشرارة وهو المضاد للملكة الفاضلة لا الجهل البسيط
الخالية عن جانبي الشرف والشرارة فلا شقاوة لها فقط بل بما لا يقتضي الشقاوة بل الخلو عن الكمال مع سعادة ما
ناقصة وتفصيل ذلك ان فوات كمالات النفس اما لامر عدمي كنقصان غريزة العقل او وجودي كوجود الامور
المضادة للكمالات وهي اما راسخة او غير راسخة وكل واحد من الاقسام الثلثة اما ان يكون بحسب القوة النظرية او
القوة العملية فهي ستة فالذي بحسب نقصان الغريزة في القوتين معا فنوع غير منجبر بعد الموت ولا عذاب بسببه اصلا
والذي بسبب مضاد راسخ في القوة النظرية كالجهل المركب الذي صار صورة للنفس غير مفارقة عنه فغير منجبر
ابدا لكن عذابه دائم واما الثلثة الباقية اعني النظرية الغير الراسخة كاعتقادات العوام والمقلدة والعملية الراسخة
وغير الراسخة كالاخلاق والملكات الردية المستحكمة وغير المستحكمة فتزول بعد الموت اما لعدم رسوخها او لكونها
هيئات مستفادة من الافعال والامور الخارجية فتزول بزوالها لكنها تختلف في شدة الرداءة وضعفها وسرعة
الزوال وبطوئه فيختلف العذاب بها في الكم والكيف بحسب ذلك فمن هذا ظهر ان النفس ان علمت كمالها فاتها اما
لاكتسابها ما يضاد الكمال او لاشتغالها بما يصرفها عن اكتساب الكمال او لتكاسلها في اقسام الكمال وعدم اشتغالها
بشيء من العلوم واما النفوس السليمة الخالية عن الكمال وعما يضاده وعن الشوق الى الكمال فيقع في سعة من رحمة
الله تعالى اي سعادة تليق بها غير تامة بما ينافي بها الا شقاء الا انه ذهب بعض الحكماء الى انه لا يجوز ان يكون
معطلة عن الادراك فلا بد ان تتعلق باجسام اخر لانها لا تدرك الا بالآلات جسمانية لم ينقطع علاقتهم من
الاجسام ح اما ان تصير مبادي صور لها فيكون نفوسا لها كما كان في نشأة اخروية كما يقوله اهل الشرع
المحض او في هذه النشأة الدنياوية كما يقوله اهل التناسخ واما ان لا تصير كذلك وهذا هو الذي مال اليه
الشيخان ابو نصر وابو علي بانها تتعلق بجرم سماوي لا على ان تكون نفوسا لها مدبرة لامورها بل على
ان تستعملها لامكان التخيل ثم تخيل الصور التي كانت معتقدة عندها وفي وهمها فتشاهد الخيرات الاخروية
على حسب ما تخيلها قال بعضهم ويجوز ان يكون الجرم الذي تتعلق هي به متولدا من الهواء والادخنة غير منخرق

منجبر

بتخيل

فيحصل

كتابخانه مجلس شوراى ملى

فيحصل لهم به سعادة ومحبة وكان لبعض الاشقياء شقاوة ومحبة قال صاحب التلويحات لا اصل له اذ ما لجرم
في الهواء لا يبقى فيه اعتدال وان قرب الى النار فيتحلل بسرعة الجوهر وان كان دخانا في الهواء فاما ان
يتحلل جرمه او يتكاثف فينزل غيما او يبقى فيه جرم محيط يغلب عليه اليبس فيحفظ من التحلل ويمنع غيره عن خلله
ويتعين فيه محل التخيل وشكل به ولا بد من جوهر يابس يحفظ فيه الصور ويطلب التعميل ولكن هذا آخر ما تيسر لنا
في شرح هذا الكتاب مستعينا بملهم الصواب عند تلاطم امواج الهموم وتراكم افواج الغموم وخلو
الديار عمن يعرف شيئا من غوامض الاسرار وعلوم الابرار سيما في هذا الزمان الذي انطفئت فيه انوار الحكمة و
فيها اسرار المعرفة وقد ابتلينا بجماعة يرون التعمق في الامور الالهية بدعة وغائلة وضلع جماهير الخلق
ضلالة هذا مع ما اعترانا من العجز والقصور وانتساب معظم القوى الى الخلل والفتور والملتمس ممن
جبلت طبيعته على الانصاف واجتنبت بحسب الغريزة عن الجور والاعتساف ان ينظر فيه بعين الانصاف
واصلاح الفساد وسد الخلل بعد التأمل والاستكشاف وان اعترض على سهو ان يسترني بذيل عفو وتجاوز
فاني بالخطأ لمعترف وبالقصور والعجز لمقر وذلك لقلة البضاعة وقصور الباع في الصناعة ومع هذا
فنحجا بهذا الشرح بحمد الله العوج منه والاضطراب والارتياب بعيد بعيد عن الافهام في نهاية علو
رفيعا عاليا في المقام مع غاية دنوه مشتملا على تصورات غريبة لطيفة وتصرفات مليحة شريفة تفيد النفس
ملكة الاستخراج المسائل المعضلة وتفيد الذهن اطلاعا على المباحث المشكلة على اني لا ازعم اني قد بلغت
الغاية فيها او وردت كلا كان وجوه الفهم لا تنحصر فيما تصنعت وصعاب الحقائق يتغير بما علمت فان الحق اوسع
من ان يحيط به عقل وحد واعظم من ان يحصره عقد دون عقد والله اعلم بالصواب الملهم لاولي الالباب

فتحليله

البتة

تمت هذه النسخة الشريفة بيد الاقل
الخليقة بل لا شيء في الخليقة حسين الحكيم
علاء في ماه جناب وجبل الرحمن
مبرز الحمد هادي باد المجد
وعزه العالي في سنة
١٢٣٣